مقدمة فى

الفلسفة المعاصرة

تأليف

الدكتور . محمد مهران
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الدكتور/ محمد مدين
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتاب : مقدمة فى

الفلسفة المعاصرة

المؤلف : د. محمد مهران ، د. محمد مدين

رقم الإيداع : ٢٠٠٣/١٤٠٥٠م

الترقيم الدولى : I . S . B . N

977 - 303 - 483 - 6

تاريخ النشر : ٢٠٠٤م

الناشر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة :

٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

☎ ٦٣٦٢٥٦٢ — فاكس/ ٦٣٧٤٠٣٨

المكتبة :

١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابع :

مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يقال عادة أن ليس من السهل دائمًا أن يتحدث المرء عن وظائف هامة يمكن أن تقوم بها الفلسفة، فالنجاح الكبير الذي حققه العلم التطبيقي، والمتطلبات الملحة للمجتمع المعاصر الذي يتميز بالتنافس الحاد، كل ذلك قد أعطى للرجل العلمي أفضلية كبيرة على غيره، وجعل الشخص الذي ينصب اهتمامه على مجرد التأمل والتفكير شخصًا حالمًا أو ربما طفيليًا، فليست الفلسفة كفيلة بتعليم أي فرد كيف يخبز خبزًا أفضل بتطبيق الطاقة الذرية، ولا أن تساعده على سداد ديونه. ولو كانت هذه الأمور على هذه الدرجة من الأهمية التي تبدو عليها، لكان هناك مبرر كاف للنفور من أي مبحث لا يمكن الوصول فيه إلى نتائج نهائية، ولا يعمل على زيادة سيطرة الإنسان على قوى الطبيعة(١).

ولو كان في استطاعة الفيلسوف أن يقدم حلولاً أكيدة لمشكلات الإنسان الدينية والأخلاقية، لقدم بذلك خدمة جليلة للبشرية، إلا أنه حتى تلك الأمور لا يملك شيئًا محسوسًا يمكن أن يقدمه، لذلك كان من السهل أن ندرك أننا حين نقرأ الفلسفة إنما نكون إزاء جدل لا نهاية له، بل ربما يدور بين أناس ليس لديهم من المناهج ما يكفل لهم الاتفاق على شيء، بل ربما أنهم ليسو حريصين على هذا الأمر. ولذلك يبدو الفيلسوف وكأنه شخص يعيش بمعزل عن الناس، لا يشاركهم لعبة الحياة، بل يكتفي بالفرجة عليها(٢).

وهكذا بدت الفلسفة – في نظير الكثيرين – موضوعًا بعيدًا بمشكلاته عن الواقع، وبدأ الفلاسفة وكأنهم قوم انعزلوا بأفكارهم، أو انعزلت بهم أفكارهم، عن الحياة كما يعيشها غيرهم من الناس، وأقاموا لأنفسهم أبراجًا عاجية ينظرون منها بكبرياء إلى العالم الفعلي ويحكمون عليه أحكامًا متعالية، ويفسرونه بتفسيرات لا تكاد تكون مفهومة لسواهم، مستخدمين في ذلك ألفاظًا غريبة غير متداولة إلا في أحاديثهم وكتاباتهم، ولكنها تبدو حين توضع بين الألفاظ المألوفة رموزًا لا تحمل معنى، وعبارات أعجمية لا يخرج منها الإنسان (العادي) بشيء مفهوم.

وفضلاً عن ذلك، فإن الفيلسوف يبدو إنسانًا غريبًا، إذ يقرر أشياء لا يجد أي شخص آخر نفسه في حاجة إليها، وتثيره مشكلات لا تبدو لأحد غيره مشكلات على الإطلاق، فحينما يأتي الفيلسوف ليهتم ــ مثلاً ــ بالأفكار الأخلاقية، فإنه لا يقنع بتوضيح الطريقة التي نعمل بها الشيء الصحيح، بل لا بد له أن يسأل أيضًا عما إذا كان فعل الشيء الصحيح والعمل الأفضل؟ وحينما يتعرض لبعض المسائل التي تتعلق بنظرية المعرفة فإنه لا يريد أن يكتفي بمعرفة الأمور التي يقوم بفعلها الآخرون، بل يريد أيضًا أن يعرف الطريقة التي يتكلم بها إلى الآخرون حينما تكون لديه معرفة وحينما لا تكون لديه هذه المعرفة[٣].

وهكذا ارتبطت الفلسفة في أذهان الكثيرين بالتعقيد، فضلاً عن بعدها عن الواقع كما يعيشه الناس، وعن الحياة كما يحياها غيرهم من عباد الله.

هذا الحكم على الفلسفة إنما يعكس سوء الفهم الذي يحيط بطبيعة الفلسفة، وموضوعها، ومنهجها، ونوع النتائج التي تبغيها، ولكنه حكم ليس في الحقيقة بدون مبرر. ولنبدأ أولاً بصفة التعقيد التي ترتبط عادة بالفلسفة.

لا بد لنا أن نعترف منذ البداية بأن الفلسفة، شأنها في ذلك شأن العلوم المختلفة، ليست موضوعًا سهلاً يمكن لكل فرد أن يفهمه بيسر وبساطة، بل هو موضوع يتطلب لمعرفته قدرًا من الجهد الفكري والمشقة العقلية مثله في ذلك مثل الفنون والعلوم.

فلكل علم وفن لغته ومصطلحاته الخاصة التي يتعين على الدارس منذ البداية معرفتها وإتقانها، وبدون ذلك يعجز عن تحقيق أي تقدم في معرفة هذا العلم أو ذلك الفن.

فالموسيقى مصطلحات فنية لا بد من معرفتها لدارسي الموسيقى. فلو قيلت هذه المصطلحات لمن لا معرفة له بهذا الفن لبدا الأمر معقدًا إلى حد بعيد بالنسبة لصاحبنا هذا، ولبدت الموسيقى بالنسبة له أبعد ما تكون عن الفهم. ولعلم الكيمياء مصطلحاته ولغته، ولعلم الفيزياء لغته الفنية، وكذلك بقية العلوم الطبيعية والإنسانية. ولا شك أن إتقان معرفة هذه المصطلحات واستخدامها بطريقة صحيحة

يتطلبان جهدًا كبيرًا لا بد أن يكون ماثلاً أمام كل ما ينبغي معرفة من هذا القبيل، أو تخصصًا في علم من هذه العلوم، أو فنًا من تلك الفنون. ومثل هذا يمكن أن يقال عن الفلسفة، فلها بالتأكيد مصطلحاتها وموضوعاتها التي يقتضي تحصيلها قدرًا من الجهد والمعاناة.

ولكن يبدو أن صفة التعقيد قد جاءت من أن القارئ للفلسفة يتوقع عادة أن يلم بأطراف الموضوع كما يلم بمحتوى قصة من القصص الأدبية، أو خبر من الأخبار المألوفة. ولكنه سرعان ما يفاجأ بأن موضوع الفلسفة أعم وأدق مما كان يتوقع، وينطوي على كثير من المصطلحات الخاصة التي يتطلب فهمها قدرًا من الجهد الفكري الذي قد لا يكون مستعدًا لبذله، فيتهم الفلسفة بالتعقيد والصعوبة البالغة.

كما يبدو أيضًا أن بعض الفلاسفة أنفسهم قد ساهم في ترسيخ وصف الفلسفة بهذا الوصف، فقد لجأ بعضهم بطريقة مقصودة أو غير مقصودة إلى عرض آرائه بطريقة تنطوي على قدر كبير من الغموض، بحيث أصبح فهم هذه الآراء أمرًا بالغ الصعوبة، ومن أمثال هؤلاء الفيلسوف اليوناني القديم هيراقليطس، والفيلسوف الألماني هيجل، والفيلسوف الوجودي هيدجر، والفيلسوف التحليلي فتجنشتين الذي كتب في مقدمة كتابه "رسالة منطقة فلسفية" يقول:

> "لن يفهم هذا الكتاب ــ فيما أظن ــ إلا أولئك الذين كانت قد طرأت لهم الأفكار نفسها الواردة فيه، أو طرأت لهم على الأقل أفكار شبيهه بها.وأنه ليحقق الغاية منه لو أمتع قارئًا واحدًا قرأه وفهمه"(٤).

وليس هذا الأسلوب بالطبع هو الأسلوب الفلسفي المتبع عند جميع الفلاسفة، بل كان معظمهم يكتب بأسلوب جميل وسلس، بل ومنمق في كثير من الأحيان، مما جعل بعضهم جديرًا بنيل جائزة نوبل في الأدب مثل الفيلسوف الإنجليزي المعاصر برتراند رسل.

أما بالنسبة لاتهام الفلسفة بالبعد عن الواقع وبأنها "مضيعة للوقت" و"لا تحل أي مشكلة" وغير ذلك من الأقوال، فإننا نلاحظ مع "هنترميد" أن مثل هذا

الملاحظات توجه إلى الفيلسوف المحترف وإلى طالب الفلسفة، وتتكرر إلى حد ينبغي النظر إليها على أنها من متاعب المهنة، شأنها شأن غبار الطباشير في التدريس، أو قذارة الأظافر في أعمال الورش، ومع ذلك، فكما أن المدرس والميكانيكي يغضبان بطبعهما من أي تلميح إلى أن هندامهما الشخصي ليس على ما يرام، فكذلك يغضب الفلاسفة من التلميحات المألوفة التي تنطوي عليها أمثال هذه الملاحظات القائلة أن هندامهم العقلي معيب. وكما أن المدرس أو الميكانيكي قد يجيب كل منهما على النقد بقوله:

"كم أود أن أراك وأنت تقوم بعملي وتظل محتفظًا بنظافتك".

فكذلك يشعر الفيلسوف في كثير من الأحيان بالميل إلى أن يرد قائلاً:

"أتراك تتصرف على نحو أفضل لو كنت تعمل في ميداني"(٥).

ومن الواضح هنا أن الاتهامات ــ أو الملاحظات كما شاء هنترميد تسميتها ــ إنما تأتي عادة نتيجة لجهل بطبيعة الفلاسفة وغايتها، أو نتيجة لسوء فهم للعملية الفلسفية وأهدافها. ويرجع ذلك في نظرنا إلى بعض العوامل، لعل من أهمها العاملين التاليين:

أولهما: انفصال العلوم عن الفلسفة الأم: لا شك في أن الفلسفة اليوم تختلف عن العلوم من وجوه عدة، ولكن يجب ألا ننسى أن لفظ الفلسفة كان ــ إلى عهد قريب ــ يغطى مجال المعرفة الإنسانية كلها، حيث كان العلم نفسه جزءًا منها، قال أرسطو ــ وهو أحد عمالقة الفلسفة ــ كان بحق أبا للعلم، وكان ديكارك ــ الذي يلقب عادة بأبي الفلسفة الحديثة ــ يعالج جميع المسائل العلمية التي كانت معروفة في زمانه، ولو قيل أن هذه المسائل مختلفة عن الفلسفة لبدا هذا الأمر حينذاك مثيرًا للدهشة.

ولكن بعد أن اتسعت المعارف الإنسانية، وأصبحت العلوم تنطوي على قدر هائل من المعلومات التي يصعب على أي نظام فكري واحد أن يستوعبه، انشقت العلوم عن الفلسفة واحدًا تلو الآخر، ومازال بعضها يجاهد حتى الآن لتأكيد

استقلاله عنها مثل علم النفس وعلم الاجتماع. وكان من شأن هذا الاستقلال أن يساعد العلوم – من خلال تطور الوسائل الفنية الملائمة – ووضع سمعة التخصص فيها في الوصول إلى المعارف بشكل أسرع، وبيقين أكبر. وهكذا أصبحت الفلسفة مجالاً ليس له من الطرق المحددة للفحص ما يجعله قادرًا على منافسة العلوم في تحصيل المعارف اليقينية. وأصبح هم الفلسفة منصبًا على التأمل في مشكلات لا يمكن إخضاعها للفحص العلمي.

ولما كانت العلوم ونتائجها تتصل بواقع الإنسان اتصالاً مباشرًا، وتؤثر في حياته تأثيرًا بالغًا محسوسًا، فقد وقع في الظن أن هذه العلوم هى الكفيلة بحل كل مشكلات الإنسان المادية – وهى مشكلات أخذت مكان الصدارة في عالم اليوم – وتفسير العالم والحياة بكل ما يرتبط بهما من مشكلات. وبذلك بدت الفلسفة بعيدة عن الواقع بهذا المعنى، وترفًا عقليًا لا ينبغي أن يباح في عالمنا المادي المعاصر.

ثانيهما: وهو عامل يرتبط بالأول أن الفلسفة كانت إلى عهد قريب عملاً يمكن أن يقوم به أي فرد، أعني أنها كانت عملاً مباحًا إنسان عاقل ذكي له أهدافه الجادة. ولم يكن هناك فلاسفة متخصصون، بل يمكن أن نقول أنها كانت هواية تمارس بجانب المهنة التي يمتهنها الفيلسوف، وعلى سبيل المثال، كان سبينوزا Spinoza (١٦٣٢-١٦٧٧) إنسانًا عاديًا يعمل بصقل العدسات، وكان ليبنتز Leibnitz (١٦٤٦-١٧١٩) دبلوماسيًا ورجل أعمال، وكان لوك Locke (١٦٣٢-١٧٠٤) طبيبًا، وكان بيركلي Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) قسيسًا، وكان هيوم Hume (١٧١١-١٧٧٦) دبلوماسيًا، وكان هناك بالطبع المثال الواضح وهو سقراط Socrates (٤٦٩-٣٩٩ ق.م)* الذي كان يعمل نحاتًا. ومثل هذا يمكن أن يقال عن الفلاسفة المسلمين، فقد كان الكندي طبيبًا، والفارابي طبيبًا ومنجمًا، وابن سينا طبيبًا، وابن رشد قاضيًا وطبيبًا، وهكذا.

ولذلك قيل أن الفلسفة لم تكن حتى القرن الحالي، وبالأخص العقد الثاني والثالث منه، قد أصبحت مهنة يشغلها بشكل مقصود ومتعمد فلاسفة محترفون(٦).

إن ظهور الاحتراف في الفلسفة – وسط التقدم العلمي الهائل، والحاجات العلمية الملحة التي تتطلبها الحياة المادية المعاصرة – قد أظهر الفلسفة عند الكثيرين وكأنها موضوع منعزل عن حياة الإنسان الفعلية ومتطلباتها الضرورية، وإن عالم الفلاسفة عالم غريب عن العالم الفعلي الذي يعرفه غيرهم من الناس.

هذان العاملان قد يكونان من أهم العوامل التي ساعدت على وجود هذا الفهم الخاطئ لطبيعة الفكر الفلسفي، لأن الفلسفة لم تكن في أي فترة من فترات تاريخها الطويل بمعزل عن حياة الإنسان ومشكلاته الاجتماعية والسياسية، فهي تحيا داخل المجتمع كأي ظاهرة من الظواهر الاجتماعية، تتأثر بهذه الظواهر وتؤثر فيها. فلا يبدأ الفيلسوف تفكيره من فراغ، ولا يرمي إلى وضع قوالب فارغة مقطوعة الصلة بالحياة والمجتمع. بل يهدف دائمًا إلى أن يتفهم واقعه ويفسره بطريقته الخاصة. وللفيلسوف نظرته المتعمقة التي يعتقدون بها، وفي المعارف المشتركة فيما بينهم، وباختصار فهو يعيش مجتمعه بكل أبعاده، والحياة بكل جوانبها، ويحاول تحليل هذه الأبعاد بنظرة إنسانية متعمقة عله يجد لها الأسس النظرية التي تدعمها، أو – إذا لم يجد لها هو الأسس العقلية – ينادي بتغيير هذه القيم، والثورة عليها لأنها لا تتلائم وظروف الحياة الاجتماعية، وبذلك يقدم لنا الفيلسوف التفسير العقلي الملائم للحياة، ويقود المجتمع للحياة، ويقود المجتمع إلى ما يراه ألح وأفضل.

ولذلك كان لزامًا على الباحث الذي يريد أن يتبين حقيقة دور الفلسفة في حياة الجماعة، ألا يكتفي بمجرد النظر إلى الأفكار الفلسفية بمعزل عن آثارها الاجتماعية والسياسية، ولكنه حين يضع المنظور الاجتماعي والمنظور السياسي للفكر الفلسفي موضع الاعتبار، فسيدرك على الفور مدى خطورة الدور الذي تلعبه الفلسفة في الحياة الاجتماعية.

وهكذا نستطيع أن نقول مع برتراند رسل – شيخ الفلاسفة المعاصرين – أن الفلسفة لم تكن منذ أقدم العصور من شأن المدارس وحدها، كلا ولا كانت أمرًا تتنازعه قلة من العلماء، بل كانت جزءًا لا يتجزأ من حياة المجتمع(٧). ولذلك فالفلاسفة نتائج واسباب في آن معًا، هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود

عصورهم من سياسة ونظم سياسية، وهم كذلك أسباب (إن أسعفهم الحظ) لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية[٨].

وعلى ذلك فإننا لا نستطيع أن نفصل بين الفكر الفلسفي السائد في مجتمع من المجتمعات، والظروف الاجتماعية، والسياسية لهذا المجتمع، فمنذ أصبح الإنسان قادرًا على التأمل الحر بدأت أفعاله ــ من نواح كثيرة هامة ــ تنبني على ما يراه من أراء في العالم، وفي الحياة الإنسانية، وفيما هو خير وما هو شر، وهذا صحيح بالنسبة إلى يومنا الراهن أكثر من صحته في أي وقت مضى. فلست بمستطيع أن تفهم عصرًا من العصور أو أمة من الأمم إلا إذا فهمت فلسفتها، ولكي تفهم فلسفتها ينبغي أن تكون فيلسوفًا إلى حد ما، فها هنا ترى سببية متبادلة بين الطرفين، فظروف الحياة التي يحياها الناس لها أثرها البالغ في تكوين فلسفتهم، ولكن العكس كذلك صحيح، وهو أن فلسفتهم تؤثر تأثيرًا بالغًا في ظروف حياتهم[٩].

والمتأمل لتاريخ الفلسفة يلاحظ أن الظروف السياسية السائدة في مجتمع من المجتمعات ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالفلسفة السائدة في هذا المجتمع، بحيث يمكننا القول بأن كلاهما يؤثر في الآخر ويتأثر به، ففي العصور الوسطى استأجر أحد القياصرة فيلسوفًا كبيرًا من فلاسفة العصر الوسيط وهو "وليم الاوكامي" لكي يكتب له نشرات ضد البابا، وكان تقدم الفلسفة في القرن السابع عشر مرتبطًا إلى حد ما بالمعارضة السياسية للكنيسة الكاثوليكية، حقيقة أن "مالبرانش" كان قسيسًا، ولكن لم يكن من المباح للقساوسة اعتناق فلسفته، وكان تلاميذ لوك في فرنسا أبان القرن الثامن عشر وأتباع بنتام في إنجلترا أبان القرن التاسع عشر من كبار المجددين في السياسة. وهم الذين أوجدوا النظرية البرجوازية الحرة الحديثة[١٠]. وترتبط النظم السياسية لدول أوروبا الشرقية في الوقت الحاضر بفلسفة ماركس، وكانت آراء النازية في السياسة العملية تقوم على آرائها في الفلسفة النظرية، وكانت النزعة الديمقراطية الحرة مرتبطة في بدايتها بالفلسفة التجريبية التي طورها لوك..وهكذا.

ونفس هذا الأمر نجده في المجتمع الإسلامي والفلسفة الإسلامية، فإن "علم الكلام" ــ مثلاً ــ وهو الذي يبحث في أمر العقائد الدينية عن طريق النظر العقلي،

والذي يعده كثير من الباحثين الجانب الأصيل في الفلسفة الإسلامية. قد نشأ وتطور مرتبطًا بالسياسة، فنشأة الفرق الإسلامية وتطورها لا يمكن فهمها على الوجه الصحيح إلى من زاوية علاقتها بالسياسة، ففرق "الخوارج" و"الشيعة" و"المرجئة" وهى أول الفرق التي ظهرت في الإسلام، لا يمكن معرفتها على وجودها الحقيقية إلا في ضوء مشكلة الإمامة.

ونحن إذ نقدم هذا المدخل لدراسة بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، إنما نقدم ردًا على من يتهم الفلسفة بالخيال وبعدها عن الواقع الاجتماعي الذي يعيشه الناس.. وسيدرك القارئ أن جميع الفلسفات المعاصرة – مثلها في ذلك مثل الفلسفات السابقة عليها – إنما تعبر عن مشكلات واقعية تعيش مع الإنسان المعاصر، وتفرض نفسها على الحياة الاجتماعية بكل أبعادها المتعددة.

ولا نهدف من وراء هذه الصفحات القادمة أن نستقصى جميع هذه الاتجاهات، وأن نتتبع آراء جميع الفلاسفة المعاصرين، بل ما نهدف إليه هو أن نجمل أهم النظريات العامة لأهم الحركات الفلسفية المعاصرة، بهدف ربط هذه النظريات بالظروف التي أدت إلى وجودها، والأصول التي صدرت عنها.

لذلك فلا تتوقع – عزيزنا القارئ – أن تجد في تضاعيف هذه الصفحات كل ما تسمع أو تعرف من المذاهب الفلسفية المعاصرة والفلاسفة المعاصرين. ولكنك قد تجد "منهجًا" أو "منظورًا" يمكن أن تقرأ به الفلسفة عمومًا، والفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص.

وكل ما نتمناه هو أن تحقق هذه الصفحات الغرض الذي وضعت من أجله.

والله وحده ولي التوفيق.

د. محمد مهران

الفصل الأول

الخلفية العلمية
والفلسفية للفكر الفلسفي المعاصر

العلم والفلسفة في العصور الحديثة:

"الفلسفة المعاصرة" اسم يطلق على مجموعة من الفلسفات المختلفة التي ظهرت خلال المائة عام الماضية تقريبًا. إلا أن كلمة "ظهرت" لا تعني أن هذه الفلسفات أصيلة تمامًا جاءت بما هو جديد كل الجدة. بحيث تميزت عن الفلسفات السابقة عليها تميزًا جوهريًا. كلا، فالفكر الإنساني متصل على الدوام، يأتي اللاحق متأثرًا ــ سلبًا أم إيجابًا ــ بالسابق على وجه نستطيع معه أن نقول إننا لو شئنا أن نتتبع أية فكرة عند أي اتجاه فلسفي معاصر، لاستطعنا أن نجد جذورها ضاربة في تربة الماضي البعيد الذي قد يمتد لقرون كثيرة.

إلا أننا سنكتفي ــ في حديثنا عن خلفية الفلسفة المعاصرة ــ بالماضى القريب، أعني منذ تلك الحقبة من التاريخ التي يطلق عليها المؤرخون عادة اسم "العصور الحديثة".

ففي العصور الحديثة نلاحظ تغيرًا واضحًا في الاهتمام الفلسفي عما كان عليه الأمر أيام اليونان والعصور الوسطى.

فإذا كانت المشكلة الخلقية هي المشكلة الأساسية التي كانت تلح على أذهان فلاسفة اليونان، فأعملوا عقولهم لإيجاد حل لها، وإذا كانت مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة هي المشكلة الأساسية التي أولاها فلاسفة العصور الوسطى اهتمامهم البالغ، فإن موضوع الاهتمام الفلسفي في العصور الحديثة كان له طابع مختلف. إذ تميزت هذه العصور بعامل جديد، لم يغير في الجوانب الاقتصادية للمجتمعات فحسب، بل في جميع جوانب الحياة الأخرى سواء الاجتماعية أو السياسية أو الأخلاقية، وهذا العامل الجديد هو العلم الحديث.

وقد ذهب بعض مؤرخي الفكر[١] إلى أن الفترة التاريخية التي نطلق عليها "العصر الحديث"، تختلف عن العصر الوسيط في عدة وجوه، لعل من أهمها

الوجهين التاليين: تقلص سلطة الكنيسة، وازدياد سلطة العلم. وإلى هذين الوجهين ترتد جميع أوجه الاختلافات الأخرى.

إلا أننا نلاحظ أن رفض سلطة الكنيسة ــ الذي يمثل الخاصية السلبية للعصر الحديث ــ كان أسبق في الظهور من الخاصية الإيجابية، وهى التسليم بالسلطة العلمية، إذ أن العلم لم يلعب في عصر النهضة بإيطاليا سوى دور صغير. وظهرت أول دفعة حقيقية للعلم في أثر نشر نظرية "كوبرنيكس" (١٤٧٣-١٥٤٣) عام ١٥٤٣، إلا أن هذه النظرية لم يكن لها تأثيرها الفعال إلا بعد أن تعهدها وطورها "كبلر" و"جاليليو" في القرن السابع عشر. ومنذ ذلك الوقت بدأت الحرب في أوروبا بين العلم والتزمت الكنسي، وهى حرب انتهت لصالح تلك المعارف العلمية الجديدة.

ولا شك في أن ظهور العلم بوصفه عاملاً من عوامل القوة قد أدى إلى تغيير الكثير من حياة الناس، وشكل خطرًا على تقاليدهم وأعرافهم، بل وقلب أسس تفكيرهم رأسًا على عقب. فقد ترك العلم آثاره الواضحة في الحياة العامة للإنسان وغير الكثير من النظم الاجتماعية الواضحة في الحياة العامة للإنسان، كما غير الكثير من النظم السياسية والاقتصادية والفكرية. وباختصار كان العلم في حقيقته ثورة عمت المجتمع من جميع جوانبه، وأحدث انقلابًا ضخمًا في مضمون الحياة الإنسانية ومحتواها.

وإذا شئنا أن نتناول أهم ما يرتبط بموضوعنا من التأثيرات التي أحدثها العلم في العصور الحديثة، لاستطعنا أن نوجز ذلك فيما يلي(٢):

أولاً: أن العلم النظري ــ الذي كان يهدف أساسًا إلى "فهم العالم" لم يعد ــ بوصفه غاية في حد ذاته ــ يمثل تلك المكانة السامية التي كان يحتلها في العصور السابقة، وأصبح العلم العملي الذي يهدف أساسًا إلى "تغيير" العالم أكثر منه أهمية. وأخذت أهمية هذا الأخير تزداد يومًا بعد يوم حتى كاد يقضي على العلم النظري في أذهان الناس. وقد ترك هذا الأمر أثرًا سيئًا مازلنا نعاني منه حتى اليوم وهو التمييز القاطع بين العلوم العملية والعلوم

النظرية، وما ترتب على ذلك من تلك النظرة المتعالية التي ينظر بها أصحاب العلوم الأولى إلى أصحاب العلوم الثانية.

وقد كانت الأهمية العلمية للعلم مرتبطة في بدايتها بالحرب، فقد حصل كل من "جاليليو" و"ليوناردو" على وظيفة حكومية، وذلك للعمل على تحسين المدفعية وإقامة التحصينات الحربية. ومنذ زمانهما فصاعدًا أصبح دور رجال العلم في الحرب يزداد خطورة يومًا بعد يوم، فاتضح بعد ذلك تطور الإنتاج الآلي. وتطبيع الناس على استخدام مصادر الطاقة، البخار ثم الكهرباء. ولكن لم يكن لهم تأثرهم السياسي الملحوظ حتى قرب نهاية القرن التاسع عشر.

ثانيًا: لا شك في أن التخلص من السلطة الدينية الكنيسية، وظهور السلطة العلمية ارتبط بنزعة إلى التحرر، وشعور الإنسان بفرديته واستقلاله عن الآخرين، وكان من أثر ذلك أن كثير من الاتجاهات الفكرية والفلسفية كانت ــ فيما يرى بعض المؤرخين للفكر من أمثال "برتراند رسل" أن الفلسفة المعاصر كانت ذاتية فى طابعها العام، لأن النزعة التحريرية أدت إلى نمو الفردية، فظهرت معظم الفلسفات في القرنين السابع عشر والثامن عشر على صورة اتجاهات ذاتية أو فردية، ويمكن أن نلاحظ ذلك بوضوح عند "ديكارت" الذي أقام المعرفة برمتها على يقين وجوده الشخصي، وسلم بالوضوح والتميز (وهما أمران ذاتيان) بوصفهما محكين للصدق، كما ظهر ذلك أيضًا عند "ليبنتز" في "ذراته الروحية المغلقة على ذاتها". وقد وصلت الفلسفة التجريبية على يد "هيوم" إلى أقصى درجات النزعة الشكية التي لا يمكن لأحد أن يرفضها أو يقبلها، وكان كل من "كانط" و"فشته" ذاتيًا في مزاجه، كما كان كذلك في فلسفته.

ثالثًا: لعل أهم ما ترك العلم الحديث من آثار في أذهان المفكرين هو طرح جميع ما ترتب علي النزعة الروحية أو الحيوية Animism لقوانين الطبيعة. فقد كان الإغريق يعتقدون أن قوة الحركة علامة الحياة، ويبدو للملاحظة العادية أن الحيوانات تتحرك بذاتها، في حين أن المادة الجامدة لا تتحرك

إلا إذا كانت مجبرة على الحركة بفعل قوة خارجية، ومن هنا ذهب أرسطو إلى أن لروح الحيوان وظائف متعددة، ومن بين هذه الوظائف تحريك جسم الحيوان. وكان الإغريق يعتقدون أيضًا أن للشمس والكواكب نفوسًا أو أرواحًا هى التي تتحكم في سيرها وفي حركاتها، أي أنها سبب كل ما نلاحظه من حركة فيها. وقد عدد أرسطو العشرات من المحركات التي كان يعدها أرواحًا إلهية هى المصدر النهائي لجميع أنواع حركة الأجرام السماوية، بحيث إذا تخلت عنها هذه الأرواح توقفت عن الحركة، وهكذا يظل تأثير الروح على المادة مادامت تلك المادة في حالة من الحركة.

وقد تغير هذا الأمر كلية في العلوم الحديثة. فقد قرر القانون الأول للحركة عند "نيوتن" أن المادة الجامدة متحركة، فإذا ما بدأت في الحركة فإنها ستظل متحركة ما لم يوقفها عن الحركة مؤثر خارجي، أو بعبارة أخرى أن "الجسم المتحرك يظل متحركًا ما لم يعترض طريقه عائق خارجي". وكان لهذا القانون أثره الكبير في النظر إلى طبيعة القوانين العلمية، وكان لهذه النظرية تأثيرها الكبير على كثير من النظريات الفلسفية.

رابعًا: كان من بين النتائج الهامة التي أسفر عنها العلم الحديث تغيير مكانة الإنسان في الكون. فقد كانت النظرة القديمة تتصور أن الأرض هى مركز الكون وكل شيء في الوجود (وليس في الأرض فحسب) مسخر لخدمة الإنسان، لأنه يقطن مركز الوجود كله، فشعر الإنسان بقيمته الكبرى التي ينفرد بها عن بقية مخلوقات الله، شعر بأنه محور الوجود، لأن أرضه هى المحور الذي تدور حوله جميع الأجرام السماوية. وهكذا انتفخ الإنسان غرورًا، وامتلأ كبرياء وصلفا، ومشى في أرجاء الكون مرحًا، وراح يباهي بقوة عقله، ويجعل من نفسه حكمًا على جميع الأشياء والكائنات.

إلا أن الأرض – في علم الفلك النيوتوني – قد تقلص حجمها إلى حد ما كان يخطر على بال أحد من القدماء. فقد اتضح أنها مجرد كوكب أصغر من أن تميزه عن أي نجم من النجوم، واتسعت المسافات الفلكية

على وجه أصبح معه حجم الأرض يبدو وسط هذا الفضاء الشاسع أشبه بحجم سن الدبوس أو ـ بتعبير أحد العلماء ـ أشبه بحبة رمل وسط صحراء شاسعة. وفضلاً عن ذلك فليست الأرض هى محور الكون، بل هي تنتمي إلى مجموعة شمسية تدور كغيرها من الكواكب حول مدار الشمس. وكان من نتيجة ذلك أن ترنح الكبرياء البشري حين صدمته هذه الحقيقة، وتغيرت صورته عن نفسه، وعن كوكبه الصغير الذي يقبع عليه، واهتزت قيمته في عين نفسه، وتضاءلت أهميته عن ذاته وأهمية كوكبه الضئيل، وقد ترتب على ذلك نتائج خطيرة من الناحية الأخلاقية والفلسفية عمومًا.

خامسًا: ولعل من أخطر الآثار والنتائج التي ترتبت على ظهور العلم الحديث وعلى النجاح الكبير الذي حققه في فترة قصيرة من الزمن نسبيًا نتيجة كان لها أثرها البالغ على عقول المفكرين والفلاسفة، وأعني بها تلك النتيجة المتعلقة بالمنهج العلمي الذي يتبعه الباحث للتوصل إلى النتائج التي يتوصل إليها.

لقد عرف تاريخ الفلسفة نوعين من المناهج: المنهج الاستنباطي الذي يبدو له أوضح مثال في التفكير الرياضي، وهو تلك الطريقة التي تبدأ بفروض نسلم بها تسليمًا ثم نستنبط منها ما يترتب عليها من نتائج، والمنهج الاستقرائي أو التجريبي الذي يبدأ بملاحظة الظواهر كما تحدث في الواقع، ثم يفرض الفروض التي تفسر الظاهرة المراد بحثها، ويتحقق من صحة هذه الفروض بإجراء التجارب أو بمزيد من الملاحظات المضبوطة، حتى إذا ما ثبت صحة فرض من هذه الفروض أصبح هو القانون العلمي الخاص بتلك الظاهرة.

وقد كان المنهج الاستنباطي هو طابع التفكير عند اليونانيين وعند رجال العصور الوسطى، فالتفكير عندهم كان رياضيًا في صورته ومبناه، وإن لم يكن كذلك في مادته وفحواه، ذلك لأن الطريقة الرياضية في التفكير كانت كفيلة في نظرهم للتوصل إلى اليقين المنشود، ذلك اليقين الذي كان السمة الرئيسية في أي علم جدير بهذا الاسم.

إلا أن ظهور العلم التجريبي الحديث والنجاح الذي حققه في كثير من ميادين المعرفة، جعل الفلاسفة يتساءلون في حيرة عن سر هذا النجاح الذي يحرزه العلم يومًا بعد يوم، بينما الفلسفة واقفة في مكانها لا تكاد تخطو خطوة إلى الأمام، ولعل الإجابة التي بدت لهم واضحة هو أن العلم الطبيعي يتبع في بحثه منهج الملاحظة والتجريب، وقصر بحثه على أمور لا تتعدى ما يمكن أن نراه ونلمسه، وهكذا بدأ المنهج العلمي هو السر الوحيد في تقدم العلوم الطبيعية وفي النجاح الذي يحرزه. وقد كانت هذه الإجابة بمثابة المطرقة التي تحطم تحت ضرباتها الكثير من طرق التفكير القديمة، وطبيعة الموضوعات التي عالجها القدماء من الفلاسفة، ومعظم النظريات الميتافيزيقية والمنطقية والأخلاقية، وكل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية للإنسان.

ولكن لا يعني ذلك بالطبع أن المنهج الاستنباطي الرياضي فاسدًا على وجه ينبغي معه إحلال المنهج التجريبي مكانه، وكل ما يعنيه هو أن الطريقة الاستنباطية وحدها لا يمكن أن تقدم لنا التفسير الصحيح عن العالم ومشكلاته، بل لا بد ــ بجانبه ــ من استخدام المنهج العلمي القائم على الملاحظات والتجارب حتى نصل إلى القوانين العلمية. وهنا يكون المنهج الاستنباطي ممكن الاستخدام. بل أن المنهج الاستنباطي قد تطور تطورًا كبيرًا نتيجة لتطوير العلوم الرياضية منذ القرن السابع عشر، وكان تطور العلوم الرياضية مرتبطًا إلى حد كبير بتطور العلوم الطبيعية، لأن القوانين الطبيعية في حاجة إلى الرياضيات للتعبير عن نفسها تعبيرًا دقيقًا، واستخدام الملاحظة والتجريب يستلزم تطبيق المناهج الدقيقة للقياس للتوصل إلى القوانين التي تصاغ في حدود رياضية، وهذا هو السر في دقة القوانين العلمية، وسر نجاح العلم الطبيعي.

ويبدو أن تأثر الفلاسفة بمنهج العلوم التجريبية قد أتى على نحوين مختلفين: أولهما يرجع إلى صياغة القوانين العلمية في حدود رياضية، والآخر يرجع إلى طبيعة المنهج العلمي ذاته وما يترتب عليه من نتائج. فتأثر بعض الفلاسفة بالصياغة الرياضية للقوانين العلمية بحيث وقع في اعتقادهم أن تطبيق التكنيك الرياضي واللغة الرياضية على ما يمكن قياسه من الخواص التي تتكشف لنا خلال

الحواس هو وحده المنهج الحقيقي للكشف والتفكير، فراح كل من "ديكارت" و"اسبينوزا" و"ليبنتز" يحاول إعطاء تفكيره بنية من نوع رياضي، فما يمكن أن يقال لا بد أن يكون قابلاً لأن يوضع في حدود رياضية أو شبه رياضية، لأن اللغة العادية ليست على درجة كافية من الدقة، ويمكن أن توقع الباحث في كثير من المغالطات والأخطاء. إلا أن هناك من الفلاسفة من تأثر بطبيعة المنهج العلمي ذاته، والطريقة التي يصل بها العالم إلى الحقائق التي يتوصل إليه وما يقتضيه ذلك من التخلي عن كثير من المشكلات الفلسفية التي لا يمكن أن تساير روح هذا المنهج. وسيظهر ذلك بوضوح عن بعض الفلاسفة المعاصرين ممن سوف نتحدث عنهم فيما بعد.

وهكذا نخلص من ذلك أن عصر العلم النيوتوني الذي سيطر على العقول المفكرة أبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على وجه الخصوص كان في حقيقته عصر تمجيد العقل، فقد استطاع العقل البشري أن يحقق منجزات ضخمة في جميع ميادين المعرفة والحياة، وأن يمسك بزمام الطبيعة ليخضعها للتحليل والتفسير.

إلا أن الاعتداد بالعقل وتمجيده على هذه الصورة كان لا بد أن يقابل برد فعل قوي له تأثيره الكبير على الاتجاهات الفكرية المعاصرة. وكانت الرومانسية من أقوى ردود الأفعال لعصر العلم والعقل.

النزعة الرومانسية كرد فعل للنزعة العقلية:

جاءت النزعة الرومانسية في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر كرد فعل عنيف ضد النزعة العلمية التي سادت أوروبا منذ حوالي القرن السادس عشر والتي بلغت ذروتها في العلم النيوتوني في أوائل القرن الثامن عشر. وكان لهذه الحركة تأثيرها الكبير ـــ سواء كان هذا التأثير سلبيًا أو إيجابيًا ـــ على جميع أوجه النشاط الإنساني من فن وأدب وفلسفة وسياسة، وحتى أولئك الذين نفروا من هذه الحركة قد اضطروا إلى اتخاذ مواقف منها، وكثيرًا ما كان يتأثرون بها أكثر مما يظنون.

ونعرض هنا لهذه النزعة باختصار[٣] لأنها تشكل في الواقع الخلفية الثقافية لمعظم الفكر الفلسفي المعاصر، مع أن النزعة الرومانسية لم تكن في البداية مرتبطة بالفلسفة، إذ أنها بدأت مرتبطة بالسياسة على يد "جان جاك روسو"، إلا أنها سرعان ما وجدت لها روابط متعددة بالفلسفة.

وإذا كان روسو أول شخصية كبيرة في الحركة الرومانسية، فقد كان يعبر عن اتجاهات كانت سائدة بالفعل، إذ شغف المثقفون في فرنسا أبان القرن الثامن عشر شغفًا كبيرًا بما أطلقوا عليه "الشعور" أو "الحساسية" La Sensibilité ويعني الميل إلى العاطفة التي لا بد أن تكون مقنعة بشكل كامل، ولا بد لها أن تكون مباشرة وحادة على وجه لا يمكن أن يكون في استطاعة الفكر التعبير عنها. وعلى هذا راح الرومانسيون يؤكدون الجانب العاطفي من الطبيعة البشرية، وليس الجانب العقلي فيها.

اعتقد الرومانسيون أن التراث العلمي للقرن التاسع عشر كان – رغم عظمته واتساعه وبعد مداه – أداة أقل ملائمة للتعبير عن ميول الطبيعة البشرية واهتماماتها المتعددة، حتى لقد ساءت سمعة عصر العقل رغم دعاواه الكثيرة العادلة، ساءت سمعته لا لأن معتقداته لم تكن صحيحة، ولا لأنها لم تكن معقولة، بل لأن المثل الأعلى للحياة الذي كان يقدمه للناس كان مثلاً واهيًا سطحيًا هزيلاً. فمن الجائز أن يكون الإنسان حيوانًا عاقلاً، غير أن جانبه الحيواني أعمق جذورًا من جانبه العقلي، ولذلك فإنه لا يستطيع العيش على الحقيقة وحدها. وهكذا وقفت النزعة الرومانسية وجهًا لوجه أمام العلم النيوتوني لتجده غير وارد أكثر من أن تجده مغلوطًا.

إن النزعة الرومانسية – إذن – جاءت في أساسها رد فعل ضد تأويل الخبرة البشرية تأويلاً ضيقًا في حدود العقل وحده، وثورة ضد النظر إلى العالم بوصفه نظامًا آليًا واسعًا فحسب، إذ أن العالم في نظرهم أرحب مما يمكن أن تقدمه لنا الفيزيقا، وأن الحياة شيئًا أوسع من الذكاء. فانصرفوا إلى خبرة الإنسان بكل اتساعها وشمولها، بدلاً من الاقتصار على العلم وحده.

وذهب روسو ــ ينبوع الحركة الرومانسية ــ إلى إعلاء ما اسماه "الإنسان الطبيعي"، إلا أن تصوره لما هو طبيعي في الطبيعة البشرية لم يكن قائمًا على نظام الطبيعة الذي تصوره "نيوتن"، بل كان قائمًا على خبرته هو الشخصية. فالإنسان عنده ليس هو ذلك المخلوق الذي يفكر تفكيرًا عقليًا منطقيًا ليحكم على الأشياء من زاوية منفعتها له أو لأصحابه، بل هو ذلك المخلوق الذي يشعر ويتأثر. كما كان يعتقد أن الذكاء والعقل من ثمار البيئة الاجتماعية تلك البيئة التي تتناول طبيعة الطفل المرنة وتفسدها بإدخالها قسرًا في قالب تقليدي غريب عنها بلا شك، فإن "كل شيء يكون حسنًا عندما يخرج من بين يدي خالق الطبيعة، ولكن يفسد كل شيء عندما تتناوله يد الإنسان" و"ليست الحكمة البشرية كلها سوى أهواء ذليلة، وليست عاداتنا إلا مجرد خضوع وقلق وكبت، فالإنسان يولد، ويعيش، ويموت في حالة من العبودية، يسجن عند الميلاد في قماط، ويشد عند الوفاة إلى كفن، ويبقى مكبلاً بقيود مختلف المؤسسات مادام في قميص الإنسان".

ومن هنا كانت مهمة التربية عند روسو المحافظة على الإنسان الطبيعي، ولكي نحقق هذه المهمة، فلا بد لنا ــ في نظر روسو ــ أن نجنب الطفل أي تعليم منظم على يد كائنات بشرية أخرى. فقد كان قوام هذه التربية السلبية عنده هو "ألا يتعلم الطفل مبادئ الفضيلة والحقيقة، بل أن نحفظ قلبه من الرزيلة، وعقله من الزلل". ولو نجحنا في هذه الخطة لنبعت تربية الطفل من النمو الحر لطبيعته الخاصة، ولقواه الذاتية، ولميوله الطبيعية الخاصة. وهذا يعني ــ كما هو واضح ــ أن الأحكام الغريزية، والانفعالات البدائية، والغرائز الطبيعية والانطباعات الأولى هى الأجدر بأن نتخذها أساسًا للعمل بدلا من كل تأمل وحذر وخبرة ناشئة من الاتصال بالآخرين: إذ أن العواطف هى العنصر الأهم في حياتنا العقلية، ويبلغ الإنسان الكمال بنمو شعوره لا بنمو ذكائه. فالإنسان المثالي هو ذلك الكائن الذي يفيض حبًا وعطفًا على الآخرين، وهو الذي يستلهم الشعور الديني، وعرفان الجميل والاحترام.

وقد كان تأكيد روسو على المشاعر البشرية والعواطف الإنسانية الأصيلة تأكيدًا ثوري المقصد من الناحية السياسية، فإذا كانت الثورة الفرنسية ثمرة المذهب

العقلي في القرن الثامن عشر، فإن أصحاب النزعة الرومانسية حاولوا الوقوف مع صف المعارضة المحافظة. ومن هنا جاء تأكيدهم على الإيمان بوصفه سندًا أساسيًا للدين الذي حاول عصر العلم معارضته وهدمه.

وقد حاولت النزعة الرومانسية تحرير الفرد من القيود التي يكبله العقل بها، ومن تزمت العادات وقسوة التقاليد. وقد تعلم الرومانسيون من "روسو" ازدراء الطقوس والعرف في الملبس والعادات، ثم في الفن والحب، وأخيرًا في الأخلاق التقليدية. ولكن لا يعني ذلك بالطبع أن الرومانسيون كانون بغير أخلاق، بل على العكس كانت لهم أحكامهم الأخلاقية الحادة والصارمة، إلا أنهم كانوا يقيمونها على مبادئ مختلفة تمامًا عن تلك التي كانت تبدو لسابقيهم خيرة.

فقد كانت الفترة منذ ١٦٦٠ حتى الوقت الذي ظهر فيه "روسو" فترة اضطرابات وقلاقل، حيث نشبت الحروب الأهلية بفرنسا وإنجلترا وألمانيا، فأدى ذلك إلى إحساس الناس بالقلق الشديد من خطر الفوضى، ومن جميع الاتجاهات التي تحركها المشاعر القوية الحادة، وأصبحوا على اقتناع بأهمية الأمان، والعمل على تحققه بأي ثمن. وبدأ لهم التصرف الحكيم فضيلة كبرى، ومالوا إلى التعقل والحكمة دون الأعمال المتهورة.

ولكن منذ أيام "روسو" بدأ الناس يملون هذا الأمان، وكان يستثيرهم في ذلك نابليون والثورة الفرنسية. وقد اتخذ هذا التمرد صورتين:

الأولى: تمرد الاتجاه الصناعي، سواء الرأسمالي منه أو البروليتاري، ضد الملكية الأرستقراطية، وقاد هذا التمرد الفلاسفة الراديكاليين وحركة التجارة الحرة، والاشتراكية الماركسية.

الثانية: تمثلت في تلك النزعة الرومانسية، فلم يكن الرومانسيون ينشدون الهدوء والسلام كما هو شائع، بل كانوا ينشدون الحياة الفردية العاطفية العنيفة. إلا أنهم لم يكونوا في تعاطف مع الاتجاه الصناعي، لأنه كان في نظرهم قبيحًا. فقد بدأ لهم أن جمع المال ليس ثروة للنفس الفانية، فضلاً عن أن المنظمات الاقتصادية الحديثة تتدخل في الحرية الفردية بشكل سافر.

وكانت هذه الحرية الفردية تعني عندهم أن أخلاق الفرد وشخصيته هما العامل الهام والحاسم، وكان شعارهم دائمًا "كن ذاتك، ونم شخصيتك".

ولكن على الرغم من أن أحدًا من الزعماء الحقيقيين للرومانسية لم يذهب إلى حد القول بعدم الاكتراث بالغير، وعلى الرغم أيضًا من أن معظمهم رأى في العناية بشخصيات الآخرين وخدمتها أداة هامة لنمو الشخص، فلا جدال في أن تأكيدهم الواضح على الفردية كان بمثابة الحافز القوي والتبرير الكافي للمذهب الفردي الاقتصادي الذي يعد أساس النظرية الرأسمالية.

وهكذا نستطيع أن نصف النزعة الرومانسية عمومًا بأنها قد أحلت المقاييس الجمالية محل المقاييس النفعية، إذا كانت لأخلاقها دوافع جمالية منذ البداية، تشبع أصحابها بأخلاق الفلاحين بما يسود بينهم من تعاطف ومودة. وكانت لهم طريقتهم الخاصة في عرض آرائهم، واستخدامهم للشخصيات التي تجسد هذه الآراء، حيث كانت تلك الشخصيات في الغالب تدور بين قطبين متناقضين يقفان في صراع حاد: بين الفلاح الفقير والمرابي الجشع، وتكون الغلبة في النهاية لهذا الأخير. فقد رأي الرومانسيون أن الفقراء يتمتعون بالفضيلة أكثر من الأغنياء، والفقراء مغلوبون على أمرهم، والأغنياء ظالمون. وقد ظهر الفقير في خيالهم على صورة ذلك الرجل الذي لا يملك سوى بضع قراريط من الأرض، لا يملك أي مصدر للرزق إلا عمله في هذه القراريط، تلك القراريط التي كان يفقدها الفقير في ظروف عاطفية محزنة، فبعد أن يتقدم به العمر يصبح عاجزًا عن العمل، فتنهار ابنته المحبوبة، ويكون لدى المراهنين والسادة الأوغاد استعدادًا للانقضاض على القراريط وعلى شرف الابنة.

إن مثل هذا الخيال الدرامي ما كان يمكن أن يتم التعبير عنه بالدقة المطلوبة إلا عن طريق القصص. ومن هنا كان خير ما نعرفه لهؤلاء الرومانسيين هو ما كانوا يذكرونه في رواياتهم الخيالية، وكانوا فيها يشغفون بكل ما هو غريب، الأشباح والقلاع القديمة وغير ذلك مما يضفى على رواياتهم مثل هذا الجو الرومانسي.

ولعل من أهم فضائل هذه النزعة سعة صدرها وتسامحها، واستعدادها لتقبل أية حقيقة، أو أية قيمة من القيم يمكن أن تكشف عنها أية خبرة. أما عيبها المزعج فهو أنها قد تقود إلى اليأس والى عدم الاكتراث بجميع مقاييس الحقيقة والقيم، وهو ما جعلهم يأبون الأخذ بتلك التمييزات التي تعد أساسية للحياة المنظمة. فشأن الرجل الرومانسي شأن السكران الذي يتقبل جميع الأشياء على أنها ذات قيمة واحدة، ويعجز في أكثر الأحيان من انتقاد خبرته، وتشعله مباهج مجرد العيش عما في العيش الجيد من مباهج أعظم.

وعلى أي حال فقد كان للنزعة الرومانسية أثرها الواضح في فلسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين بجانب الاتجاه العقلي الذي لم تستطع القضاء عليه، بل ازداد خطره وتأثيره نتيجة للتطورات العلمية أبان القرن التاسع عشر(٤).

إلا أننا نلاحظ بوجه عام أن الحياة الفكرية في القرن التاسع عشر كانت أعقد مما كانت عليه في القرن الثامن عشر. ويرجع ذلك إلى عدة أسباب، لعل من أهمها الأسباب التالية:

أولاً: أن الحياة الفكرية لم تعد مقصورة على أوربا، بل اتسعت رقعتها وأصبحت أوسع بكثير من رقعتها السابقة. فقد قدمت أمريكا وروسيا مساهمات كبيرة كان لها أهميتها الواضحة في ذلك القرن.

ثانيًا: أن العلم الذي كان المصدر الأساسي للجدة منذ القرن السابع عشر قد حقق الكثير من الانتصارات، وخاصة في الجيولوجيا، والبيولوجيا والكيمياء العضوية.

ثالثًا: أن الإنتاج الآلي قد غير بصورة واضحة من البناء الاجتماعي وقدم للناس تصورًا جديدًا لقواهم في علاقتها مع البيئة الفيزيقية.

رابعًا: أن الثورة الفلسفية والسياسية على النظم التقليدية في الفكر والسياسة صوبت ضربات قاسية وناجحة إلى كثير من المعتقدات والمؤسسات التي كانت تعد حتى ذلك الوقت غير قابلة للتغيير. وقد اتخذت هذه الثورة

صورتين مختلفتين تمامًا: إحداهما رومانسية والأخرى عقلية، وقد انتقلت الصورة الرومانسية من "بيرون" و"شوبنهور" و"نيتشة" إلى موسوليني وهتلر. وبدأت الثورة العقلية من فلاسفة الثورة الفرنسية ثم انتقلت ــ بعد تخفيف حدتها ــ إلى الفلاسفة الإنجليز، واتخذت حينئذ صورة أخرى عند ماركس، وشاعت في روسيا السوفيتية.

وعلى ذلك تمثل الصورة الرومانسية مصدرًا من مصادر الحياة الفكرية في القرن التاسع عشر، تلك الصورة التي نراها في ثوب غير فلسفي عند "بيرون" ونقرأها في لغة الفلسفة عند "شوبنهور" و"نيتشة"، مالت إلى تأكيد الإرادة للحط من العقل، وإلى الملل من سلاسل التفكير العقلي، وإلى تمجيد العنف من أنواع معينة. وهى في السياسة العملية ذات أهمية كبيرة في مناصرة النزعات القومية، وفي اتجاهها الفكري تبدو ــ وإن لم يكن ذلك في الواقع تمامًا ــ معادية لما يسمى في العادة بالعقل، وتميل إلى أن تكون ضد الاتجاه العلمي.

ومهما يكن من أمر تلك المؤثرات، فإن هناك أيضًا مصدرين آخرين للفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر، وهما: العلم والإنتاج الآلي، بدأ تأثير ثانيهما مع ظهور "ماركس" وأخذت أهمية تزداد بالتدرج. أما الأول فقد كانت له أهميته منذ القرن السابع عشر، إلا أنه اتخذ في القرن التاسع عشر صورًا جديدة.

فإذا كان "جاليليو" و"نيوتن" من علماء القرن السابع عشر، فإن "داروين" كان علماء القرن التاسع عشر، وكانت لنظرية "دارون" تأثير كبير على بعض الاتجاهات الفلسفية في ذلك القرن. ولنظرية "داروين" جانبان: الأول وهو نظرية التطور القائل بأن صور الحياة المختلفة قد طورت بالتدرج من سلالة واحدة. والثاني هو الصراع من أجل الوجود، والبقاء للأصلح، وكان هذا الجزء، وهو تفسير ميكانيكي لعملية التطور موضع اهتمام كبير من جانب كثير من علماء البيولوجيا وعلماء الاجتماع السكاني.

وقد أثرت نظرية التطور في بعض الاتجاهات الفلسفية أبان القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث ظهرت فلسفة التطور لتعلب دورًا هامًا في هذين القرنين، ويمثل "نيتشة" و"البراجماتيون" و"برجسون" صورًا من هذه الفلسفة.

هذه هى الخلفية العامة التي نستطيع أن نبدأ منها الحديث عن الفلسفة المعاصرة، لنتبين بشكل واضح ملامحها العامة واتجاهاتها الرئيسية، وهذا هو موضوعنا الذي سوف نتناوله الآن بشيء من التفصيل.

الاتجاهات العامة للفلسفة المعاصرة:

إذا شئنا أن نحدد بشكل دقيق الاتجاهات الفلسفية المعاصرة فإننا نجد أنفسنا عاجزين تمامًا عن تحقيق هذا الأمر، فليس من اليسير على أي باحث أن يضم فلاسفة القرن العشرين تحت طائفة من الاسماء، يشير كل اسم منها إلى مدرسة فلسفية بعينها، بل قد تنطوي هذه المحاولة على شيء من التضليل والخطأ، إذ أن التمييز بين مدارس الفكر المعاصرة ليس تمييزًا حاسمًا على الإطلاق، ويرجع ذلك في اعتقادنا إلى عدة أسباب لعل من أهمها السببين التاليين:

أولاً: أن فيلسوف القرن العشرين وجد أمامه تراثًا فكريًا أفرزه العقل الإنساني على مدى قرون طويلة، فأمامه تراث فكري يرجع إلى ازدهار الفلسفة في العصر اليوناني، وتراث ديني فلسفي يرجع إلى العصر الوسيط، ونتاج علمي هائل بدأ منذ القرن السادس عشر وما ترتب عليه – إيجابًا وسلبًا – من حركات فكرية وتطورات اجتماعية واقتصادية وسياسية. فجاء فيلسوف هذا القرن ليجد البيئة الفكرية تموج بشتى أنواع التيارات، المتقاربة حينًا والمتعارضة حينًا آخر، ولا شك أنه قد وجد في كل تيار جوانب تروق له، وجوانب أخرى لا تلاق صدى في نفسه، وثالثة ما يمكن أن يقبلها بعد تعديلها، أو إضافة ما يراه ضروريًا عليها. إلى آخر ما يمكن أن يكون مصدر تأثير عيه بصورة أو بأخرى.

وهكذا تكونت عقلية الفيلسوف المعاصر من مصادر شتى يصعب حصرها، ولعل تلك التيارات الكثيرة قد عملت عملها – بشكل شعوري أو غير شعوري – في تكوين فكره وطريقة تفكيره. ويصعب على الباحث في تلك المرحلة أن يقول عن أي فيلسوف معاصر – وهو على يقين من قوله

ــ أن هذا الفيلسوف قد استوحى فلسفته من مصدر واحد بعينه، أو أن يحدد بدقة مصادر بذاتها كانت هى وحدها مصدر إلهام هذا الفيلسوف أو ذاك.

فلا غرابة إذن في أن نجد فيلسوفين يشتركان في مبدأ أو أكثر ويختلفان في مبدأ آخر أو أكثر، أو أن نجد فيلسوفين يبدأن بداية واحدة، وسرعان ما تفترق بهما الطرق حتى يبدوان وكأنهما متعارضان، بحيث لو أردنا أن نضعهما تحت قوائم المدارس المتعددة، لكان في إمكاننا أن نضعهما تحت اسم لمدرسة واحدة، أو أن نضع كلا منهما تحت اسمين لمدرستين مختلفتين.

ولنضرب لذلك مثلاً بفيلسوف من الفلاسفة المعاصرين وهو "وليم جيمس" في إمكاننا أن نضم هذا الفيلسوف إلى زمرة الفلاسفة الواقعيين، بل قد نجعله المؤسس الأول للمذهب الواقعي المعاصر، ولكن في إمكاننا أيضًا أن نضعه في قائمة فلاسفة مذهب التطور، فضلاً عن أنه في نفس الوقت أحد الأعلام الكبار في الفلسفة البراجماتية.. وهكذا.

إن مرجع ذلك ــ في اعتقادنا ــ هو كثرة التراث الفكري الذي وجده الفيلسوف المعاصر بين يديه على وجه أصبحت معه المؤثرات الفكرية أكثر وفرة وغزارة، بحيث يمكن أن تتدخل تلك المؤثرات عند الفلاسفة، وبذلك تتقارب النظريات الفلسفية في بعض جوانبها، مما يؤدي إلى جعل تصنيفهم إلى مدارس محددة وقاطعة أمرًا متعذرًا، إن لم يكن مضللاً.

ثانيًا: أن الديمقراطية الفكرية التي ربما تكون مرتبطة بالديمقراطية السياسية، جعلت الفلاسفة يتقبلون آراء بعضهم البعض الآخر، ويناقشونها مناقشة حرة، سواء على صفحات المجلات الفلسفية المتعددة أو في المؤتمرات الفلسفية العديدة، ولا شك في أن هذا التواصل الفكري كان من شأنه أن يجعل فلاسفة القرن العشرين يعيشون في جو من الألفة الفكرية، على صورة يمكن معها أن يتم التأثر والتأثير فيما بينهم. فيأخذ بعضهم من

البعض الآخر بعض الجوانب التي يقتنع بصحتها بصرف النظر عن الاختلافات المذهبية. وبعبارة أخرى فإن الفيلسوف المعاصر بوجه عام أكثر تواضعًا، وأقل تعصبًا لآرائه، بحيث يكون لديه الاستعداد دائمًا لأن يتخلى عن رأي من آرائه لو اتضح له بطلانه نتيجة لاحتكاكه بغيره من الفلاسفة، دون أن يرى في ذلك تقليلاً من شأنه وحطًا لمكانته(٥).

ولدينا في الفلسفة المعاصرة الكثير من الأمثلة الحية لهذه الحقيقة. ونكتفي هنا بعض هذه الأمثلة. فقد ظل الفيلسوف البريطاني المعروف "برتداند رسل" يهاجم إحدى نظريات الفيلسوف الأمريكي "وليم جيمس" سنوات طويلة، كما ظل هذا الأخير يرد عليه مفسرًا تلك النظرية وشارحًا أبعادها متهمًا زميله البريطاني بعدم فهم تلك النظرية، وظل هذا النقاش دائرًا حتى أتى رسل بعد ذلك إلى اعتناق النظرية، متخليًا بذلك عما كان يدافع عنه طوال ما يقرب من عشرين عامًا، وهكذا اتفق الفيلسوفان على نظرية من النظريات على الرغم من الاختلافات الأخرى بينهما.

وكان الفيلسوف البريطاني "وايتهد" يدافع في بداية حياته الفلسفية عن نظرية معينة، ولكنه انتهى إلى صبغ فلسفته المتأخرة بصبغة برجسونية واضحة.

ولعل من مزايا الفلسفة المعاصرة إزالة الحواجز بين الفلسفات، فلم تصبح الفلسفة في هذا القرن جزرًا فكرية مستقلة، أو وحدات مذهبية قائمة بذاتها بل هناك تواصل وتفاعل، إذ لم تعد هناك عزلة فكرية في أية بقعة من بقاع العالم. ولم يعد هناك أي مجال للحديث عن فلسفة إنجليزية أو أمريكية أو فرنسية أو ما إلى ذلك، وكأن الجنسية وحدها هى الكفيلة بتحديد معالم هذه الفلسفة أو تلك. وآية ذلك أننا نجد فلسفات وجودية لا في ألمانيا وفرنسا وحدهما، بل في كل من إيطاليا وإسبانيا وبلجيكا والولايات المتحدة الأمريكية، ونحن لا نلتقي بالوضعية المنطقية في النمسا وألمانيا وإنجلترا فقط، بل في سويسرا والولايات المتحدة وغيرهما من البلدان، وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر التيارات الفلسفية المعاصرة، فإنها أصبحت جميعًا حركات شاملة لا تقف عند حدود عنصرية أو قومية أو إقليمية، بل تتردد في كل

بقاع العالم دون تفرقة أو تمييز. ولا شك في أن هذه المصاهرة الفكرية قد جعلت تمييز مدارس الفلسفة المعاصرة تمييزًا دقيقًا أمرًا غاية في الصعوبة، إن لم يكن مفتعلاً ومضللاً(٦).

وعلى الرغم من ذلك كله فلا يبدو لنا مهرب من الحديث عن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، أو بعبارة أخرى من محاولة تقسيم الفلاسفة المعاصرين إلى فرق ومدارس، حتى نتمكن من معرفة الاتجاهات الفلسفية في هذا القرن. إلا أن حينما نفعل ذلك فإننا لا نهدف إلى تقديم تصنيف دقيق لهذه الاتجاهات، بل مجرد محاولة لتقديم تصنيف تقريبي مع شيء من التجاوز الذي يبدو مقبولاً إلى حد معين.

وهنا نلاحظ أن الباحثين الذين تعرضوا لهذا النوع من التقسيم لم يتفق بهم الرأي على تقسيم واحد بعينه، بل نراهم يختلفون اختلافًا واضحًا فيما بينهم، سواء في عدد تلك الاتجاهات أو اسمائها أو الفلاسفة الذين ينتمون إلى هذا الاتجاه أو ذاك. فذهب "برتراند رسل" إلى تقسيم فلاسفة القرن العشرين إلى ثلاث مذاهب رئيسية:

الأول: اتباع الفلسفة الألمانية الكلاسيكية وعادة ما يخصون فلسفة "كانط" و"هيجل" أحيانًا، ويتألف **الثاني:** من البراجماتيين وبرجسون. والثالث: يضم أولئك الذين يتصلون بالعلم، ويمكن أن نطلق عليهم اسم الواقعيين وإن كان بعضهم لا يصدق عليه هذا الاسم تمامًا(٧).

أما "وولف"(٨) فقد قدم ستة اتجاهات أو مذاهب هي:

١- **المذهب المادي:** ويقصد به المذهب الوضعي في ألمانيا الذي يضم فلاسفة مثل "هايكل" و"استولد" و"ماخ".

٢- **المذهب المثالي:** ويضم قائمة طويلة من الفلاسفة من أمثال "برادلي" و"جرين" و"بوزنكيت" و"رويس" وغيرهم.

٣- **مذهب التعدد الروحي أو الكثرة الروحية:** ومن بين القائلين به "جيمس وود" و"تيلور".

٤- **مذهب التجربة الجديد:** وأهم القائلين به "هوسرل" صاحب فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا.

٥- **فلسفة الحياة:** وتضم بعض كبار الفلاسفة من أمثال "برجسون" و"وليم جيمس" و"جون ديوي".

٦- **مذهب الواقع:** ويضم أيضًا بعض مشاهير فلاسفة القرن العشرين، ومن بينهم "صمويل الكسندر" و"جورج مور" و"برتراند رسل".

ونلاحظ هنا على تقسيم وولف أنه أهمل مذهبًا فلسفيًا هامًا في الفلسفة المعاصرة وهو المذهب الوجودي، ويبدو أن المذهب لم يكتسب مكانه بين فلسفات هذا القرن إلا بظهور بعض كبار فلاسفته من أمثال "سارتر" و"هيدجر" و"ياسبرز" الذين لم يأخذوا مكانهم بين الفلاسفة أثناء نشر "وولف" لكتابه الذي أورد فيه هذا التقسيم.

أما "بوشنسكي" فقد ذكر أيضًا ستة اتجاهات للفلسفة المعاصرة هي(٩):

١- **الاتجاه المادي (فلسفة المادة):** ويضم عدة مدارس، لعل في مقدمتها الواقعية المحدثة في إنجلترا وأمريكا الذي يعد "مور" و"رسل" من أكبر دعاتها، ثم الوضعية المنطقية. كما يضع المادية الجدلية من بين هذا الاتجاه.

٢- **الاتجاه الروحي (فلسفة الفكر):** ويعبر عنه أنصار المذهب المثالي من أمثال "كروتشة" و"كاسيرر" وغيرهم.

٣- **الاتجاه الحيوي (فلسفة الحياة):** ويعبر عن هذا الاتجاه برجسون والبرجماتية.

٤- **الاتجاه الفينومينولوجي (فلسفة الماهية):** وقد نشأ في البداية على يد "ماينونج" ثم تبلور على صورة فلسفة للظاهريات على يد "هوسرل".

٥- **الاتجاه الانطولوجي (فلسفة الكينونة):** ويعبر عن هذا الاتجاه "وايتهد" و"الكسندر" في إنجلترا و"لويس لاقل" و"رينيه لوفر" في فرنسا، و"هارتمان" في المانيا.

٦- **الاتجاه الوجودي (فلسفة الوجود):** وهو الاتجاه المعروف باسم الوجودية الذي يرتد إلى "كيركجارد" ويمثله في ألمانيا "هيدجر" و"ياسبرز" وفي فرنسا "سارتر" و"جبريل مارسل" و"موريس ميرلوبنتي".

وهذا التقسيم في الواقع أدق من سابقه، إلا أنه في بعض جوانبه يبدو مربكًا إلى حد ما، وذلك لأنه أحيانًا يضع المدارس المتناقضة تحت اتجاه واحد فيجمع مثلاً بين "رسل" و"مور" والوضعين المناطقة من ناحية، والمادية الجدلية من ناحية أخرى، مع أن لكل من الاتجاهين طابعًا مختلفًا عن الاتجاه الآخر.

ولعل أبسط تقسيم للفلسفة المعاصرة يمكن أن نقدمه هو التقسيم التالي، مع كل ما فيه من تجاوز:

١- **المذهب البراجماتي:** وأهم داعته "وليم جيمس" و"جون ديوي".

٢- **المذهب المثالي:** وأهم ممثلية "برادلي" و"كروتشة" و"جرين".

٣- **المذهب الفينومينولوجي:** وأهم ممثل له هو "هوسرل".

٤- **المذهب الوجودي:** ومن أهم ممثليه "سارتر" و"هيدجر" و"ياسبرز".

٥- **فلسف التحليل:** وأهم ممثليها "رسل" و"مور" و"فتجنشتاين".

٦- **الواقعية الجديدة:** وتضم "الكسندر" و"وايتهد" وبعض جوانب "رسل".

وفي فصولنا القادمة سنتحدث عن بعض هذه الاتجاهات، ونشير إلى بعضها الآخر.

الفصل الثانى

البـراجـماتيـــة

الفلسفة في الولايات المتحدة قبل البراجماتية:

كانت الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر في بداية وعيها بإمكانياتها الثقافية بعد فترة الحرب الأهلية. فقد كان النشاط الفلسفي الأمريكي لحقبة طويلة من الزمن مجرد انعكاس للتأثيرات الأوروبية. ويستطيع الملاحظ المدقق للساحة الأمريكية في أوائل القرن التاسع عشر أن يلاحظ ــ كما لاحظ بحق الكسندر توكويفيل Alexandre De Tocqueville ــ أن الفلسفة لم تؤخذ في أي قرن من قرون عالمنا المتحضر بصورة غير جدية بقدر ما أخذت بها في الولايات المتحدة الأمريكية. وربما يعود هذا إلى أن الفلسفة قد بدت على درجة كبيرة من الغموض، وبصورة بعيدة غاية البعد عن اهتمامات دولة ناشئة قوية(١).

وعلى سبيل المثال، كانت آراء مفكرو نيوانجلند أبان القرن السابع عشر استمرارًا للنقاش الفلسفي الإنجليزي، وتطبيق هذه الآراء على المشكلات الجارية آنذاك في مجتمعهم الجديد، حتى أن مفكر نيوانجلند الكبير "جوناثان ادواردز" Jonathan Edwards ــ الذي ربما يعد أكثر الميتافيزيقيين أصالة في التاريخ الأمريكي ــ كان متأثرًا تأثرًا كبيرًا بمعاصريه الأوربيين من أمثال "جون لوك" و"أفلاطوني كيمبردج"، وربما أيضًا الفيلسوف "نيكولاس مالبرانش"(٢).

وقد شهد القرن الثامن عشر دفعة قوية جاءت على يد فلاسفة التنوير الفرنسيين، كما شهد أوائل القرن التاسع عشر دفعة أخرى جاءت من الرومانسية الألمانية. وبنهاية القرن الثامن عشر أصبحت الفلسفة "الأكاديمية" نقلاً حرفيًا وعقيمًا لأفكار الواقعيين الإسكتلنديين من أنصار مذهب الحس المشترك، أولئك الذين يهدفون إلى رفض مذهب الشك "الخطير" الذي قال به "ديفيد هيوم"(٣).

إلا أن منتصف القرن التاسع عشر قد شهد انتعاشًا فلسفيًا جاء رافضًا للتقاليد الأوربية والأكاديمية السائدة. وجاء هذا على يد المهاجرين الألمان الذين لجأوا إلى

الولايات المتحدة بعد فشل ثورتهم عام ١٨٤٨م وكان بعض هؤلاء من تلاميذ هيجل، وكانوا متأثرين بتطبيقات نظريات علمية جديدة، وخاصة نظرية التطور. وقد اشتهر هؤلاء المفكرين باسم "هيجليو سانت لويس" St. Louis Hegelians وأصدروا أول صحيفة فلسفية في الولايات المتحدة باسم "صحيفة الفلسفة التأملية" Journal of Speculative Philosophy قدموا فيها ترجمات للفلاسفة الأوربيين المعاصرين. وقد قدموا بهذا دفعة قوية وأساسية لهذا الانتعاش الفلسفي، كما قدموا منفذًا ودعوة للفلاسفة الأمريكيين الذين كانوا يغامرون على أساس منطلقات جديدة تمامًا(٤).

وفي غمرة هذا الانتعاش الفلسفي، برز أول مذهب فلسفي يمكن أن ينتسب إلى الأرض الجديدة، إلا وهو المذهب العملي أو الفلسفة العملية أو البراجماتية. تلك الفلسفة التي لعبت دورًا خطيرًا في الفلسفة المعاصرة، وكان لها أثر واضح في الفكر المعاصر، وحظيت باهتمام كبير من جانب الفلاسفة، إذ وقفوا إزاء مبادئها وما يترتب عليها مواقف متباينة، وكثر الجدل حول أصالتها الفلسفية وقيمتها في تاريخ الفكر الإنساني، حتى شبه بعض المؤرخين المقام الذي كانت تشغله في الفلسفة حتى السنوات الأخيرة بالمقام الذي يشغله الطفل المزعج في البيت.

البراجماتية - معناها وأنواعها:

الفلسفة البراجماتية Pragmatism اسم يطلق على عدد من الفلسفات المختلفة التي تشترك في مبدأ عام وهو أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤديه هذه الفكرة من نفع، أيا كان نوع هذا النفع، أو على ما تؤدي إليه من نتائج علمية ناجحة في الحياة. وقد ظهرت هذه الفلسفة في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر، وكان أول من أطلق عليها اسم "البراجماتية" الفيلسوف والعالم الأمريكي "تشالز ساندرز بيرس" Ch.S.P.Pirece (١٨٣٩-١٩١٤). وقد طورها بعد ذلك الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي الشهير "وليم جيمس" W.James (١٨٤٢-١٩١٠)، وقد نالت كتاباته اهتمامًا كبيرًا في الأوساط الفلسفية، ولعبت دورًا ملحوظًا في الفلسفة المعاصرة. ثم جاء الفيلسوف الأمريكي "جون ديوي" J.Dewey (١٨٥٩-١٩٥٢)،

ليطور هذه الفلسفة ويحاول أن يضع منطقًا للتفكير البراجماتي، وأن يفتح لها مجالات عديدة للتطبيق. وثمة فلاسفة أقل شهرة من أمثال "تشونسي رايت" Ch.Wright (١٨٣٠-١٨٧٥)، وعدد من المحامين من أمثال "جون جرين" J.Green (١٨٣٥-١٨٧٦)، و"أولفر وندل هولمز" O.W.Holmes (١٨٤١-١٩٣٥) وقد ساهم هؤلاء في هذه الحركة، وادخلوا الروح البراجماتية في الكثير من المجالات الفكرية. وقد انتقلت هذه الفلسفة إلى إنجلترا على يد الفيلسوف الإنجليزي ف.س.س.شيلر F.C.S.Schiller (١٨٦٤-١٩٣٧) الذي طورها إلى ما أطلق عليه اسم "المذهب الإنساني" Humanism.

والراجماتية في معناها العام الذي قدمه "ديوي" في "قاموس القرن" Century Dictionary (١٩٠٩) هى "النظرية التي ترى أن عمليات المعرفة وموادها إنما تتحدد في حدود الاعتبارات العملية أو الغرضية، فليس هناك محل للقول بأن المعرفة تتحدد في حدود الاعتبارات النظرية التأملية الدقيقة أو الاعتبارات الفكرية المجردة[٥].

وتبدو البراجماتية بهذا المعنى نظرية في المعرفة، تقف ضد الفلسفات التأملية أو العقلية الخالصة، وتجعل من الاعتبارات العملية الأساس الأول للمعرفة.

بل قد تبدو البراجماتية وكأنها نظرية في "المعنى" أيضًا[٦]. ففي مجموعة المحاضرات التي نشرها جيمس في كتاب يحمل اسم "البراجماتية" يبدأ "جيمس" المحاضرة الثانية بقصة يقول أنها حدثت حينما كان مع نفر من رفاقه في نزهة في الجبال، فقد عاد من جولة منفردة ليجد الجميع منغمسين في مجادلة ميتافيزيقية حامية الوطيس، وكان نوع المجادلة سنجابًا حيًا من المفروض أن يكون متعلقًا بأحد جوانب جذع شجرة، بينما يقف في الجانب المقابل للشجرة إنسانًا تخيلوا أنه يحاول أن يبصر السنجاب بالدوران بسرعة حول الشجرة، ولكنه مهما أسرع في حركته فإن السنجاب يتحرك بنفس السرعة في الاتجاه المضاد، ويحتفظ دائمًا بالشجرة سدًا منيعًا بينه وبين الرجال بحيث لم يستطع أحد أن يلمحه. فكانت المشكلة الميتافيزيقية هى: هل يدور الرجل حول السنجاب أم لا. إن الرجل يدور

حول الشجرة ما في ذلك ريب، والسنجاب على الشجرة، ولكن هل يدور الرجل حول السنجاب؟ لقد انقسموا إلى فريقين متساويين، أصر كل فريق على رأيه بعناد، والتمس كل فريق من جميس أن ينضم إليه ليرجح كفته. فقال لهم "أن صواب أي فريق" يتوقف على "ما تقصدونه عمليًا" بعبارة "الدوران حول" السنجاب. فإن كنتم تقصدون العبور من شماله إلى شرقه ثم إلى جنوبه ثم إلى غربه ثم إلى شماله ثانيًا فمن الجلي أن الرجل يدور فعلاً حوله، لأنه يحتل هذه المواقع المتتابعة، ولكن إذا كنتم تقصدون أن الرجل يكون أولاً أمامه ثم يمينه ثم من خلفه ثم عن يساره، ثم أمامه مرة أخرى، فمن الجلي أن الرجل يخفق في الدوران حوله. إذ بالحركات التعويضية التي يتحركها السنجاب، فإنه يظل محافظًا على بطنه من ناحية الرجل طوال الوقت، وعلى ظهره مدبرًا عنه. "فكلا الفريقين مصيبان ومخطئان طبقًا لما يذكرونه من الفعل "يدور حول" بطريقة عملية أو بأخرى[٧].

وهنا تبدو البراجماتية وكأنها نظرية تتعلق بتحديد معاني الألفاظ والعبارات ولكن بالرغم من كل هذه المعاني التي توحي بأن البراجماتية مذهب فلسفي يعالج من بين ما يعالجه نظرية المعرفة ونظرية المعنى، فإن المدقق في هذه الحركة الفلسفية يلاحظ بحق أنها ليست في جوهرها مذهبًا فلسفيًا بالمعنى الدقيق، بل هى أقرب إلى أن تكون طريقة في التفكير تحاول وضع معيار للتمييز بين ما هو حق وما هو باطل في الأفكار والمعتقدات "ولحسم المنازعات الميتافيزيقية"[٨]. فهي على حد تعبير جيمس "محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلاً على حده"[٩]. ويؤكد جيمس مرارًا أنها "مجرد منهج"[١٠]. هذا المنهج الذي يقوم على ربط صحة الفكر بالمنفعة. مع أن البراجماتيين كثيرًا ما يرفضون هذا التفسير لفلسفتهم ويضيقون ذرعًا بربط تفكيرهم بالمعيار النفعي الذي لا يعدونه ـــ بهذا المعنى ـــ أساس فلسفتهم ومحور أفكارهم.

إن أهم ما يميز المنهج البراجماتي ويعد جوهر هذه الفلسفة هو ـــ كما أشرنا ـــ ارتباط صحة الفكرة بنتائجها المرضية أو بنجاحها عمليًا في حل المشكلات. ولكن على الرغم من اتفاق الفلاسفة البراجماتيين على هذا المبدأ العام، فهم على

خلاف فيما بينهم حول النتائج العملية التي تعد مرضية وتكون معيارًا للصدق أو الحقيقة. وهذا الاختلاف هو ما يميز لنا الأنماط الرئيسية التالية للبراجماتية[11].

١- **البراجماتية الإنسانية Humanistic Pragmatism**: وترى أن كل ما يحقق الأغراض والرغبات الإنسانية فهو حق. وقد أخذ هذا الموقف وليم جيمس في بعض كتاباته وخاصة كتاباته في الأخلاق والدين. كما أخذ به الفيلسوف البراجماتي الإنجليزي "شيلر".

٢- **البراجماتية التجريبية Experimental Pragmatism**: وترى أن الحق هو ما يؤدي إلى عمل، بمعنى ما يكون متحققًا بصورة تجريبية.

٣- **البراجماتية الاسمية Nominalistic Pragmatism**: وهى صورة فرعية من البراجماتية التجريبية، وترى أن نتائج الأفكار هى ما نتوقعه في صور وقائع جزئية مدركة في الخبرات التي تحدث في المستقبل، وعلى سبيل المثال، فإن معنى الطبيعة الإنسانية والأقوال الصحيحة التي تقال عن هذه الطبيعة ليس عن جوهر معين لـ"الإنسان" بل بالأحرى عن الأفكار الجزئية لأفراد الناس الجزئية. وقد كان "بيرس" و"جيمس" في بعض كتاباتهما يأخذون الموقف التجريبي، وفي بعض الأحيان الموقف الاسمي.

٤- **البراجماتية البيولوجية Biological Pragmatism**: أو بعبارة أدق الرؤية البيولوجية للبراجماتية، وهى ترتبط بجون ديوي. وترى أن الفكر إنما يهدف لمساعدة الكائن العضوي ليتوافق مع بيئته؛ فالتأقلم الناجح المؤدي إلى البقاء والنمو هو بمثابة المعيار على صدق الأفكار.

أصول الفلسفة البراجماتية:

أثار بعض نقاد البراجماتية الكثير من الشكوك حول الأصالة الفلسفية لهذه الفلسفة، ورأوا فيها ــ كما سنعرف فيما بعد ــ مجرد انعكاس لطبيعة المجتمع الأمريكي ونظمه السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولذلك جعلوا المصدر الأول لهذا الاتجاه الفلسفي هو طبيعة الحياة الأمريكية ذاتها بصناعتها الضخمة وتجارتها الهائلة.

إلا أن بعض الباحثين قد حاولوا التماس أصول هذه الفلسفة من تاريخ الفكر الفلسفي القديم والحديث على حد سواء، كما حاولوا التماس جذور هذه الفلسفة ضاربة في نتائج العلم الحديث ونظرياته. وبذلك يمكن أن نقسم هذه الأصول إلى نوعين أصول فلسفية، وأصول علمية. ولنقف وقفة قصيرة عند كل من هذين النوعين:

أ ـ الأصول الفلسفية:

حاول بعض الباحثين[١٢] أن يظهر أصالة التفكير البراجماتي بالرجوع به إلى كثير من الفلاسفة بدءًا من فلاسفة اليونان حتى الفلاسفة المعاصرين:

١- **السوفسطائيون**: وقد أقروا بأن الخبرة الحسية تختلف من فرد إلى فرد آخر، لذلك كان لا بد لهم من أن يصلوا إلى القول بأن الواقع هو ما يبدو عليه الفرد، وهذا ما عبر عنه بروتاجوراس Protagors (٤٨١-٤١١ ق.م) في قاعدته المشهورة "الإنسان مقياس الأشياء جميعًا". وبذلك وصلوا إلى مذهب ذاتي ونسبي في الاعتقادات والأخلاق والمعرفة، وسنرى أفكارًا مشابهة تتردد عند البراجماتيين.

٢- **أفلاطون وأرسطو**: بالرغم من أن التقاليد السقراطية ـ الأفلاطونية والأرسطية كانت سدًا منيعًا في وجه جميع صور الذاتية النسبية، وبالتالي في وجه الملامح الأساسية للبراجماتية، إلا أن كلاً من أفلاطون وأرسطو قد ساهم مساهمة كبيرة في خلفية البراجماتية. وعلى سبيل المثال فإن أرسطو بتركيزه على التجربة بوصفها مكونًا ضروريًا من مكونات المعرفة، وعلى الجزئي المتعين على أنه هو الواقع قد وجه انتباه كثير من المفكرين اللاحقين مرة أخرى إلى الحس المشترك وبصورة بعيدة عن النزعة المتعالية المتطرفة التي ارتبطت بأفلاطون. وأيضًا فإن جعل أفلاطون التكهن بالمستقبل مقدمًا في مجال المعرفة، كان موضع تركيز كبير من جانب البراجماتيين المعاصرين.

٣- **أبيقور:** وقد ساهم أبيقور (٣٤١-٢٧٠ ق.م) وتلاميذه في خلفية البراجماتية من عدة وجوه، يكفينا هنا أن نشير إلى أحد هذه الوجوه وهو أن الأبيقورية كفلسفة ابتعدت عن القول التقليدي بالصدق المطلق، أو الحقيقية المطلقة، ذلك لأن الحقيقة الفلسفية بالنسبة للأبيقوري هى تلك التي تحقق وظيفة عملية لإصلاح حال المعتقد بها وذلك بتخفيف الألم إلى أدنى حد، والوصول به إلى أقصى درجات اللذة. وعلى ذلك فالأبيقوريون يتصورون التفلسف بصورة نشاط عملي، بصورة اختيارات حصيفة للوسائل المؤدية إلى الغايات. وهم من هذه الناحية يعدون الأسلاف المباشرين للبراجماتية.

٤- **أوغسطين ودانز سكوت:** وقد تأثر بعض البراجماتيين ببعض الآراء الدينية التي قال بها كل من "أوغسطين" (٣٥٤-٤٣٠) و"دانز سكوت" (١٢٧٠-١٣٠٨).

٥- **بيكون وكوبرنيق وجاليليو:** وساهم كل منهم بنصيب وافر في خلفية التفكير البراجماتي. فنجد عند فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) العديد من النظريات التي قام بها البراجماتيون المحدثون. فقد أدرك بيكون الدور الأساسي الذي تلعبه الملاحظة في مجال المعرفة. وقد رفض جميع صور المذهب العقلي. وأكد على أن "المعرفة قوة"، أي أن المعرفة تتيح لنا أن نخضع الطبيعة لسيطرتنا، وبذلك تتحقق الغايات الإنسانية. إلا أنه يختلف عن البراجماتيين جميعهم بقوله أن الملاحظ يكون منفعلاً أكثر منه فاعلاً في اكتساب المعرفة، ويختلف عن بعض البراجماتيين في أنه لم يجعل للإرادة والشعور أي دور في تقدير المعرفة.

أما كوبرنيق (١٤٧٣-١٥٤٣) فقد أقام نظرية في الفلك مخالفة للنظرية البطليموسية التي كانت قائمة على أساس المركزية الجغرافية للأرض. ومع أن الفرض الكوبرنيقي قد يبدو مفتقرًا في تأييده للملاحظات والحساب المحكم، فقد رأي كوبرنيق أن صحة الفرض تقوم على ملائمته للواقع، ومن هذه الناحية كانت نظرية صحيحة.

وقد ذهب جاليليو (١٦٢٣-١٩٩٢) إلى أن المنهج العلمي ــ كما يمارسه ــ لا يضمن لنا معرفة أصيلة لطبيعة الواقع، لأنه يتعلق بنظم رياضية للعالم الملاحظ، وليست هناك وسيلة للتعامل مع الواقع المتحول.

٦- **بسكال:** جاءت الأهمية التاريخية لبسكال (١٦٢٣-١٦٦٢) بالنسبة للبراجماتية بطريقة غير مباشرة أكثر منها بطريقة مباشرة. ففي تمييزه للمعرفة العلمية بأنها عقلية (أي أنها آتية عن طريق التكنيك الرياضي الاستقرائي) والمعرفة الدينية على أنها في أساسها معرفة غير عقلية، رفض أية محاولة يراد بها رد كل المعرفة إلى المعرفة العلمية من ناحية، ومن ناحية أخرى، رفض دعاوى المعرفة القائلة بأن الدين مجرد تأمل.

وبعبارة موجزة، فإن بسكال يرى أن هناك نمطًا آخر من المعرفة الأصيلة يقع خارج نطاق العلم. وهكذا فتح بسكال الباب أمام حركة مضادة للادعاءات المتطرفة لأصحاب المناهج العلمية ــ وهى الحركة التي تبناها الرومانسيون من أمثال روسو (١٧١٢-١٧٧٨) و"الاراديون" Voluntarists وهم الذين ركزوا أساساً على الإرادة من أمثال "شوبنهور" Schopengauer (١٧٨٨-١٨٦٠). وترتبط هذه الحركة بما رآه البراجماتيون المحدثون من أننا نجد هناك مناهج أخرى للاعتقاد في العلم والدين، وأن ما هو أكثر ثباتًا حتى داخل نطاق البحث العلمي أن الاعتقاد في نظرية أكثر من الاعتقاد بأخرى إنما يمثل فعل الإرادة.

كانط وكونط ومل:

بالرغم من أن كانط لا يتفق مع البراجماتية في موقفها الفلسفي الأساسي، فقد كان رائدًا لها من عدة وجوه:

أولاً: في تمييزه بين أنشطة العقل الخالص وأنشطة العقل العملي، أقر بالنسبة للمجال الأخير أن السلوك الأخلاقي لا يمكن أن يقوم إلا من خلال بعض الأفكار التي لابد من التسليم بها مثل حرية الإرادة. وقد توسع البراجماتيون في هذا المجال وربطوا معاني جميع الأفكار بالوظائف التي تحققها.

ثانيًا: يقر البراجماتي بما ذهب إليه "كانط" من أهمية الذهن بوصفه العامل الفعال في تفسير التجربة. ولكنه بالطبع لم يقر بالمقولات الذهنية التي تلعب الدور الأساسي في نظرية المعرفة الكانطية.

ثالثًا: يقر البراجماتي بالنقد الكانطي للميتافيزيقا التأملية، ويصر تمامًا بأن الأفكار لا يمكن أن تشير إلى موضوعات تقع خارج نطاق الخبرة الحسية.

أما "اوجست كونط" فقد كان رائدًا هامًا للبراجماتية للأسباب التالية:

١- بينما أقر بالرفض الكانطي للميتافيزيقا التأملية، فقد رأى فيها مرحلة لا مفر منها في المعرفة الإنسانية.

٢- رأى أن الفكر متحد مع العمل، وأن الناس والإنسان كلاهما مكمل للآخر، وأن التطور ليس مجرد حركة بل هو تقدم.

٣- كان ــ بالنسبة للمنهج العلمي ــ تجريبيًا متطرفًا، أعني كان يعتقد أن جميع المعرفة إنما ترتد إلى فروض عن موضوعات الحس وعلاقاتها التي يمكن أن تقع تحت الملاحظة.

أما بالنسبة للفيلسوف "جون ستيوارت مل" فيعد أيضًا من رواد البراجماتية، فقد كان تجريبيًا متطرفًا، أنكر الفلسفة التأملية، وجميع المبادئ الأولية التي قال بها "كانط" أو غيره. حتى في مجال الرياضيات فقد أنكر "أولية" الحقائق الرياضية ورآها تعميمات مجردة من الخبرات الواقعية. ولا أدل على مدى تأثر البراجماتية بهذا الفيلسوف من أن "وليم جيمس" قد أهدى كتابه عن "البراجماتية" إليه قائلاً "إلى ذكرى جون ستيوارت مل الذي كان أول من علمني سعة الأفق البراجماتية والذي يطيب لخيالي أن يتصوره قائدًا لنا لو كان اليوم حيًا..."(١٣).

هؤلاء ــ وربما كان غيرهم ــ هم رواد البراجماتية، الذين مهدوا الطريق لظهورها بصورتها الدقيقة في أواخر القرن التاسع عشر. وهذا يعني أنها لم تكن ــ من هذه الناحية ــ بدعة فلسفية معاصرة ــ كما يقول البعض. حتى أن "وليم جيمس" قد ذهب إلى حد القول أنه لا يوجد أي شيء جديد على الإطلاق في

الطريقة البراجماتية، لقد كان سقراط بارعًا حاذقًا فيها، واستعملها أرسطو تنسقًا وانتظامًا بطريقة منهجية، وقد أسهم كل من لوك وبركلي وهيوم بقسط خطير ذي شأن في خدمة الحقيقة بوساطة البراجماتية(١٤).

إلا أن جيمس يعود فيقول "بيد أن هؤلاء الرواد السابقين للبراجماتية استخدموها بعضًا لا كلاً، واستعملوها أجزاء وكسرا وشظايا. لقد كانوا ممهدين فقط. إذ لم يقدر للبراجماتية أن تعمم نفسها إلا في زماننا المعاصر"(١٥).

ب ـ الأصول العلمية:

تعد مناهج البحث العلمي المصدر الرئيسي للبراجماتية ــ على حد تعبير "هنترميد" ذلك لأن العلم من حيث نظرته إلى "الحقيقة" هو براجماتي بطبعه. فبعد أن يصوغ العالم غرضه لتفسير الوقائع المراد بحثها، يكون المعيار المألوف الذي يتخذه وسيلة للتحقق من ذلك الغرض هو تصميم تجربة تؤدي إلى نتيجة قاطعة تنتهى بـ (نعم) أو (لا). وفي استطاعة الباحث أن يتنبأ بالنتائج التي يتوقع من التجربة أن تسفر عنها (إذا كان الغرض صحيحًا) على أساس معرفته بهذا الميدان العلمي ومبادئه المقررة. وهكذا فعندما تجري التجربة ويوجه الأسئلة إلى الطبيعة ويرغمها على الإجابة، تكون حقيقة الغرض متوقفة تمامًا على كونه مؤديًا إلى النتائج المتوقعة أو غير مؤد إليها. وإذن فالبناء الكامل للعلم يبني على القدرة على النجاح العلمي. فالغرض الذي ينجح أو يسفر عن نتائج هو الذي يقبل بوصفه حقيقة. والواقع أن البراجماتي ــ شأنه شأن أي شخص آخر ــ يتأثر كل التأثر بمنجزات العلم الحديث.

ولما كانت هذه المنجزات قد تحققت بفضل استخدام هذه النظرية عن الحقيقة، التي تتصف بأنها عملية، غير مثالية، وثيقة الصلة بالحياة اليومية. فمن الطبيعي أن تقترح مدرسة فلسفية التوسع في هذه النظرية بحيث تنتظم التجربة بأسرها. إذ يبدو من المنطقي أن نفترض أن أية نظرية تثبت أنها مثمرة إلى هذا الحد في مجال معين، ستثبت قيمتها في المجالات الأخرى بدورها. غير أن

الهجمات الرئيسية على هذا التوسع البراجماتي للنظرية قد أتى من جانب أنصار المثالية المطلقة، وتركز على ادعائها أن النجاح العملي وحده هو معيار الحقيقة. ومن الجائز أن بعض البراجماتيين الأوائل قد ارتكبوا خطأ تبسيط مشكلة الحقيقة إلى حد الإفراط، وحاولوا في حماسة الرواد ـــ أن يقيموا نظرية يكون فيها معيار النجاح العملي الأوحد هو الذي يتحكم بذاته في تحديد ما هو حقيقي ما هو غير حقيقي. غير أن البراجماتية الناضجة في أيامنا هذه قد انتفعت من هذه الانتقادات، وهذبت نظريتها بحيث تحذف منها أية زوائد كهذه(١٦).

ولعل من أهم النظريات العلمية التي تأثر بها البراجماتيون هى نظرية التطور التي قال بها "داروين". تلك النظرية التي أثرت على الكثيرين من أمثال "هربرت سبنسر" و"نيتشة" و"برجسون" وغيرهم.

لقد أظهر لنا "داروين" في كتابه "أصل الأنواع" أن الاختلاف بين الأنواع المختلفة للحيوان والنبات ليس اختلافًا ثابتًا لا يتغير على وجه أصبحت معه نظرية الأنواع الطبيعية، التي قدمت تصنيفًا سهلاً ومحددًا مستبعدة من نطاق العالم البيولوجي. إذ اتضح أن الاختلاف بين الإنسان والحيوانات الدنيا ـــ ذلك الاختلاف الذي يبدو لخيلائنا البشري هائلاً ـــ هو مجرد تحقيق متدرج، يشتمل على كائنات وسيطة لا يمكن على وجه اليقين وضعها داخل العائلة البشرية أو خارجها. وهكذا اهتزت المعالم القديمة الثابتة، وتشوهت التحديدات القاطعة، وفقدت الأشياء حدودها، على وجه لا يستطيع معه أحد أن يقول متى بدأت ومتى انتهت(١٧).

ولكن إذا كان الكبرياء البشري قد ترنح للحظة بنسبه العائلي للقردة، فقد وجد على الفور طريقة ليعد بها اتزانه، وتأكيد ذاته، وقد تمثلت هذه الطريقة في "فلسفة التطور" تلك التي رأت أن تلك العملية التي سارت من "الأميبا" إلى "الإنسان" قد بدت للفلاسفة التطوريين على أنها عملية تقدم تجاه الأفضل في العالم(١٨).

وقد تصور "برجسون" الحياة على أنها تيار مستمر، كل التقسيمات فيه مصطنعة وغير حقيقة، فالأشياء المنفصلة، والبدايات، والنهايات كل ذلك مجرد أوهام مريحة. إذ ليس هناك سوى تحول هادئ غير منقطع. وتكون معتقدات اليوم

صحيحة اليوم إذا ما حملتنا عبر هذا التيار المتدفق، إلا أنها ستبطل غدًا، ولا بد أن تحل محلها معتقدات جديدة، لتواجه مواقف جديدة. فلا مكان في هذه الفلسفة للمنطق والرياضيات، لأنها علوم "استاتيكية" ثابتة، ولكن ما هو حقيقي إنما هو دفعة وحركة تجاه الهدف الذي هيهات أن نصل إليه، فهو مثل قوس قزح يبتعد كلما اقتربنا منه، ويجعل كل مكان حين نصل إليه مختلفًا عما كان يبدو عليه من بعد(١٩).

ويبدو أن البراجماتية قد تأثرت بنظرية التطور في بعض آراء روادها، حيث طبقت بعض مبادئ هذه النظرية في مجال الفكر والمنطق "ديوي". فقد ذهب فلاسفة البراجماتية إلى أن الفكرة لا تكون صادقة إلا إذا ساعدتنا على التوصل إلى النتيجة التي نرجوها، ولا تكون القضية صادقة إلا إذا أعانتنا على التقدم في البحث حتى نصل إلى حل الأشكال الذي نبحث له عن حل. فالقضية المنطقية هنا أداة للاستمرار في البحث المتصل حتى نصل إلى النتيجة النهائية التي تكون بمثابة حل للأشكال الذي دفعنا إلى البحث. كما سنعرف ذلك بعد قليل.

البراجماتية والرومانسية:

على الرغم من أن البراجماتية قد تأثرت بالعلم والمنهج العلمي، إلا أننا نستطيع أن نتبين لها رافدًا آخر معارضًا لهذا الاتجاه العلمي، وهو رافد الرومانسية، تلك الحركة التي جاءت ضد تفسير الخبرة الإنسانية في حدود العقل والعلم. وقد كتب مؤرخ معاصر للفلسفة وهو "رينيه بيرللو" تحت عنوان "نزعة رومانسية نفعية" يقول: أن الفلسفة البراجماتية هى بالفعل نزعة رومانسية، بمعنى أنها تهدف إلى اعتبار الحساسية والعاطفة والشعور الجمالي والديني في مقابل الاتجاه الجاف في العلم والمنطق. ذلك لأن المشاعر تعبر عن الحاجات، فتكون المذاهب النظرية والوسائل العلمية التي تفي بها "نافعة" بهذا المعنى. فالمذهب الديني ـ مثلاً ـ يكون "نافعًا" لأنه يفي بمقتضيات الحاجة إلى الإيمان، ويرضى أمنية نصبو إليها(٢٠).

وبذلك ترتبط النفعية بالنزعة الرومانسية في صورة المذهب البراجماتي، ولا يكون هناك مجال للمنطق الصارم والعلم الجاف، بل إن العاطفة والشعور الجمالي بما يرتبط بهما من نزعة فردية أمران لهما أهميتهما عند البراجماتيين.

ولننظر إلى ما يقوله "وليم جيمس" تصويرًا لمزاجه الفلسفي الذي يذكرنا بالمزاج الرومانسي، فضلاً عن موقفه من التزمت الفلسفي المثالي: يقول "جيمس":

"ما دمنا لسنا من أصحاب الشك أساسًا، فليعترف كل منا للآخر صراحة بالدوافع التي تكمن وراء معتقداته المتعددة. ولأتقدم أنا شخصيًا باعترافي فأقول: أنني لا أملك إلا أن أقر بأن معتقداتي في أساسها من نوع جمالي، لا من نوع منطقي. فالكون المحكم الدقيق يكاد يحنقني باحتوائه كل شيء في يقين لا يخطئ، وضرورته التي لا تترك مجالاً للاحتمالات وعلاقاته التي لا تنطوي على ذوات، تجعلني أشعر كما لو كنت قد وقعت عقدًا لم أحتفظ فيه بأي حق، أو بالأحرى كما لو كنت مضطرًا إلى أن أعيش في فندق ضخم على شاطئ البحر ليس لي فيه حجرة نوم خاصة أستطيع أن ألوذ بها بعيدًا عن النزلاء. وأنا فوق ذلك أعلم حق العلم أن للصراع القديم بين المخطئ والمتزمت علاقة بالموضوع الذي نحن بصدده.. وثمة قصة تروى عن اثنين من القساوسة حدث أن دعيًا خطأ للقيام بمراسيم إحدى الجنازات، وحضر أحدهما قبل الآخر، لم يكد يعدو قراءة "أنا البعث وأنا الحياة" حتى أقبل الآخر وصاح قائلاً أنا البعث وأنا الحياة. فالفلسفة البالغة الأحكام والأناقة تذكر كثيرين منا بهذا القسيس، فهى تبدو غاية في النظام والتزمت على وجه لا تصلح معه للتعبير عن الكون اللاواعي الفسيح الأرجاء الذي يتنفس ببطء بما ينطوي عليه من أغوار رهيبة، وتيارات مجهولة"(٢١).

يتضح من هذه الفقرة أن النظام المنطقي الدقيق لا يرضي مزاج الفيلسوف البراجماتي، فهو يشعر بأن فرديته قد انمحت تحت وطأة إحكام هذا النظام، وأن

حريته الفردية قد سلبت بسبب دقته الصارمة، إذ لا بد للإنسان من حق في العقد الكوني، ولا بد له من حجرة نوم خاصة في فندق الكون الشاسع.

وبعبارة أخرى، من الضروري أن تتدخل الشخصية الإنسانية الفردية في مجرى تفسير الكون الذي ينبض من الداخل بشتى التيارات التي لا يمكن أن تنصب في قوالب صارمة، ولا يمكن تفسيرها بطريقة "استاتيكية"، بل لا بد أن ينطوي هذا التفسير على ذلك الجانب الإنساني الحيوي بكل ما فيه من فردية تمتاز بالشعور والإرادة. ولعل مثل هذا الأمر من الأسباب التي جعلت بعض المؤرخين يصفون الفلسفة البراجماتية بأنها "نزعة رومانسية نفعية".

وهكذا نجد البراجماتية تؤكد أن الاعتبارات الشخصية تؤثر بالضرورة في المعرفة كلها، وبذلك فإن المنطق والميتافيزيقا أيضًا يعتمدان على علم النفس. وهم يتمسكون بالقول بأن العامل الشخصي لا بد أن يحسب حسابه في المعرفة بعكس ما تقول به النظرية التقليدية التي تصر على طرح العامل الشخصي في مجال المعرفة. ومن هنا حق للبراجماتيين أن يجاهروا بما بينهم وبين الفيلسوف السوفسطائي القديم "بروتاجوراس" من أوجه الشبه، وذلك في دعوته المشهورة القائلة بأن "الإنسان مقياس الأشياء جميعًا"، بل أن "شيلر" عد نفسه امتدادًا لهذا الفيلسوف.

البراجماتية والمثالية:

جاءت البراجماتية ــ كغيرها من الفلسفات الواقعية المعاصرة ــ ثورة ضد الفلسفة الألمانية المثالية التي كانت سائدة في إنجلترا وأمريكا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وخاصة فلسفة "هيجل" مع أن الفلاسفة البراجماتيين قد تأثروا كثيرًا بفلسفة هيجل، وكانوا في بداية حياتهم الفكرية من أنصارها.

وتتميز النظرة الهيجلية بالاعتقاد بأن العقل دون سواه هو ما يستطيع أن يخبرنا بالكثير عن عالم الواقع. وقد شاركه في هذا الاعتقاد بعض الفلاسفة المثاليين الأمريكيين من أمثال "رويس" والإنجليز من أمثال "برادلي". ويرى

"برادلي" ــ كما رأي بقية المثاليين ــ متابعًا في ذلك هيجل، أن العقل وحده مستعينًا بمنطق فكره يستطيع أن يتنبأ عن العالم شيئًا كثيرًا دون حاجة منا إلى الحواس وإدراكاتها. بل أن الفاحص المدقق يرى ظواهر الكون كما تدركها الحواس متناقضة، وإذن فلا بد أن تكون وهمًا. وأما الكون على حقيقته ــ إذا كان حتمًا أن يتسق مع نفسه اتساقًا منطقيًا ــ فلا مندوحة لنا من وصفه بخصائص أخرى غير الخصائص التي تدركها الحواس. فالكون على حقيقته يستحيل أن يكون محصورًا في مكان أو محدودًا بزمان، كما يستحيل أن يكون قوامه هذه الكثرة من الأشياء التي يرتبط بعضها ببعض بعلاقات، بل يستحيل أن يكون هناك حتى هذه التثنية التي نزعمها بين الذات العارفة والشيء المعروف. فما الكون إلا حقيقة واحدة مطلقة لا تجزؤ فيها ولا فواصل ولا حدود(٢٢).

وكانت البراجماتية ثورة على هذا التصور للعالم، جاءت لتؤكد واقعية عالمنا بكل ما يحويه من أشياء متكاثرة ومتنوعة، وبكل العلاقات القائمة بين تلك الأشياء المتعددة. فالوقائع يمكن أن تكون مستقلة بعضها عن بعض، والكون قد يكون مجرد مجموع متراكم من الأشياء ــ أعني "عالم المقال a universe of discourse" وليس هو كيانًا عضويًا من نوع ما، وهذا يؤدي إلى جعل بيئتنا أكثر إثارة إلى أبعد حد، من حيث إمكانيات ظهور مواقف جديدة كل الجدة فيها(٢٣).

وهكذا يؤكد البراجماتيون مذهب التعدد أو الكثرة Pluralism ضد مذهب الوحدة Monism الذي قال به المثاليون، فهم يرون الكون ــ كغيرهم من أصحاب مذهب التعدد ــ بالطريقة التي صورها بها العالم الدنمركي "تيخو براهي Tycho Brahe"، أعني أنه كون قد تكون آلياته غير منضبطة تمامًا، بحيث تسمح بكثير من الخروج عن النظام الدقيق، وقد تكون المصادفة فيه عاملاً حقيقيًا هامًا إلى أبعد حد. وهم يؤكدون الشكل المنفرد each-form للواقع، وليس الشكل الكلي all-form، وينظرون إلى الواقع من خلال "الكثير" لا من خلال "الواحد"(٢٤).

وبذلك أنكرت البراجماتية مذهب الوحدة التي قرر ــ فيما يقول جيمس ــ واحدية العالم "على نحو مجرد وحسب، وكما لو كان كل من يشك فيها أو يجادل

في أمرها لا بد أن يكون معتوهًا. لقد كان مزاج أصحاب مذهب الوحدة غاية في الحدة والبطش والعنف، بحيث كان في بعض الأحيان قطعيًا باتًا.. إن أقل ارتياب من التعددية وأصغر حركة أو هزة من الاستقلال لأي جزء من أجزائها عن ضبط وتحكم الكلية سيحكمها تحكيمًا.. أما المذهب التعددي فلا حاجة به إلى هذا المزاج التعسفي الصارم. فبشرط أن تسلم ببعض الفصل بين الِياء، وببعض التعامل والحركة والتفاعل الحر بين الأجزاء، وبشيء من الجدة الحقيقية أو المصادفة مهما تكن ضئيلة، فالمذهب التعددي راض قانع جدًا، وسيسمح بأي مقدار مهما يكن عظيمًا من الاتحاد الحقيقي، أما كم يبلغ مقدار الاتحاد، فهذه مسألة ترى التعددية أنها لا يمكن البت فيها إلا تجريبيًا.. والبراجماتية، في انتظار التحقق النهائي التجريبي لما يمكن أن يكون عليه حساب التوازن بين الأشياء في وحدتها وتفككها، لا بد أن تضع نفسها، بلا شك في الجانب التعددي.. وحيث أن الواحدية المطلقة تحرم حتى النظر في أمرها جديًا، واصفة ذلك بأنه مناف للعقل من مبدأ الأمر، فمن الجلي أن البراجماتية يجب أن تدير ظهرها للواحدية المطلقة، وتولي وجهها شطر طريق التعددية الأكثر تجريبية"(٢٥).

ونصل الآن إلى جوهر هذه الفلسفة ومحور تفكيرها وهو نظريتها عن الصدق "أو الحقيقة"، التي تعد بحق أهم وأخطر ما أسهمت به البراجماتية في الفكر الفلسفي المعاصر.

نظرية الصدق ـ أو الحقيقة ـ في الفلسفة البراجماتية

تعد مشكلة الحقيقة (أو الصدق) من أعقد المشكلات التي يتعين على الفلسفة بحثها، ذلك لأنه ليست هناك كثرة من الحقائق فحسب، بل أن الناس نادرًا ما يعنون نفس الشيء عندما يصفون عبارة بأنها "حقيقة". وكثير من المناقشات التي تنتهي بصياح أحد الطرفين أو كليهما "كذاب!" إنما تصل إلى هذه النهاية المؤسسة لا بسبب تزييف متعمد أو حتى خطأ غير مقصود، بل لأن الخلاف الأساسي يكمن في

أن أحد الطرفين يستخدم معيارًا معينًا للحقيقة غير المعيار الذي يستخدمه الآخر فلا غرو إذن ألا يشاهد كل من المتنازعين خصمه وجهًا لوجه، بل أنهما لا يتكلمان لغة واحدة حتى وإن كانا يستخدمان نفس الألفاظ. ذلك لأن المعاني، لا الأصوات هى التي تكون ماهية اللغة. فلو قلت "حقيقي" وكان في ذهني معنى معين، وقلت أنت نفس اللفظ وكان في ذهنك معنى آخر، لكان في مواصلة الحديث مضيعة للوقت ما لم نتمكن من التوقف وتحليل خلافاتنا من أجل كشف أساس معقول للتفاهم يتيح مواصلة الحديث[٢٦].

وقد كان اهتمام الفلاسفة منصبًا على مسألتين متعلقتين بالصدق: تتعلق الأولى بمعنى لفظ الصدق "أو الحقيقة"، وتختص الثانية بالمعيار أو المعايير التي يمكننا بواسطتها أن نحكم على القول أو المعتقد بأنه صادق أو كاذب. ويبدو أن هاتين المسألتين متداخلتان إلى حد كبير على وجه يتعذر معه في الغالب إدراك الفرق بينهما. وليس أدل على ذلك من أن معظم الفلاسفة يركزون اهتمامهم — أثناء بحثهم لموضوع الصدق — على تقدم المعايير التي تميز بين ما هو صادق وما هو كاذب، ولا نكاد نجد شيئًا يذكر عن معنى الصدق أو معنى اللفظ المقابل له، أعنى الكذب[٢٧].

وقد قدم لنا الفلاسفة العديد من النظريات في موضوع الصدق، لعل من أشهرها "نظرية التطابق Corresponrence" و"نظرية الاتساق".

١ـ نظرية التطابق:

ومفادها أن القضية الصادقة لا بد أن تأتي متطابقة مع الوقائع الخارجية التي تتحدث عنها هذه القضية. ومعنى ذلك أن معيار الصدق هو تطابق الفكرة أو الاعتقاد مع وقائع العالم الفعلي. فلو قال قائل: "الباب مفتوح" لكان صدقه يتوقف على الوجود الفعلي لهذا الباب الذي يتحدث عنه ويكون على حالة معينة، تلك التي نصفها بأنها تدل على أن الباب مفتوح. وإذا لم تكن هناك هذه الواقعة كان القول كاذبًا.

كل ذلك يبدو غاية في البساطة والوضوح، على الرغم من بعض المصطلحات الفنية المبعثرة هنا وهناك، إذ يبدو أن لا يمكن أن يكون هناك أي مأخذ على القول بأن كلماتي تكون "صادقة" إذا كانت تصف الأشياء بدقة كما هي بالفعل، فكيف يمكن أن يكون هناك جدال حول موضوع كهذا؟ بل ما الذي يمكننا أن نعنيه "بالصدق" غير هذا؟ إلا أن الصعوبات قد تنشأ حين يتحدث المرء عن ميدان ليس فيه "وقائع" مثل معجزات الأنبياء التي هى عند المؤمن "حقائق" لا ريب فيها، إلا أن "الشاك" قد يثير حولها شكوكه، فماذا عسى أن تكون "الوقائع" الحاضرة التي تحسم لنا هذا الأمر، وفضلاً عن ذلك فإن البناء الرياضي يكون بناء صحيحًا ويمثل "حقيقة" بالرغم من أن الوقائع الفعلية ليس لها دور فعلي في حكمنا على صدقه أو صحته(٢٨).

ولا شك في أن العبارات السالبة تشكل صعوبة أخرى في هذه النظرية. فلو قال قائل: "ليس هناك غول"، لكان من العسير أن نتصور طبيعة الواقعة الفعلية التي تجعل هذه الجملة صادقة، لعدم وجود هذه الواقعة، لأن الوقائع الفعلية لا تنطوي على "وقائع سالبة"، إذ أن جميع وقائع العالم الفعلي موجبة. فليس هناك واقعة من قبيل "هذا الشخص ليس عربيًا"، إذ أن الواقعة الفعلية هى أن هذا الشخص ينتمي إلى بلد من البلدان، قد يكون "إنجليزيًا" أو "هنديًا" أو "أمريكيًا" أو غير ذلك. وربما كان جهلي بحقيقة بلده هو الذي يجعلني أقول عنه أنه "ليس عربيًا"، أو قد يكون قولي مجرد تأكيد على أنه لا ينتمي إلى أي بلد عربي.

وربما يقول البعض أن هذا المعيار قد يكون معيارًا صحيحًا في الأمور التي يتيسر فيها التحقيق الحسي. وهنا قد تثار مشكلات كثيرة حول الحواس وخداعها، فماذا نفعل عندما لا تتفق حاستان أو أكثر من حواسنا فيما يبلغاننا به كما يحدث عندما تبدو العصا للعين ملتوية في الماء، ونجدها عند اللمس مستقيمة، أو عندما تبدو المادة صلبة في حين أنها لا تكون كذلك. إننا قد جربنا جميعًا تلك الخدع التي يمكن أن توقعنا فيها حواسنا. بل أن هناك خلطًا يحدث كثيرًا بين التحقيق الحسي بمعناه الصحيح وبين ما نسميه "بالموقف الطبيعي" أو الحس المشترك. فالموقف الطبيعي يقول لنا أن سطح هذه المنضدة المصنوعة من الخشب البلوط صلب، لأنه

يقاوم حاسة اللمس مقاومة كبيرة، في حين أن الفيزياء الحديثة تصف لنا هذا السطح بصورة أبعد ما تكون عن الصلابة، فهو كتلة هائلة من الذرات، تتألف بدورها من نواة مركزية من الطاقة الكهربية تحيط به شحنة سالبة واحدة أو أكثر تسمى بالالكترونات تتحرك في مداراتها بسرعة هائلة. فلا البروتون المركزي ولا الالكترونات المحيطة به تعد "صلبة" بأي معنى يقول به الموقف الطبيعي(٢٩).

وهكذا تتحول نظرية التطابق لتصبح مجرد مجاز.

٢ـ نظرية الانساق:

ومؤدى هذه النظرية أن القضية تكون صحيحة إذا ما جاءت متسقة مع الحقائق التي سبق أن سلمنا بها، والقضايا التي قبلناها من قبل وسلمنا بصحتها. فلو قلت عبارة غير متسقة مع ما سلمت به كانت كاذبة، وإذا جاءت متسقة مع هذا الرأي الذي قبلته وسلمت به كانت صادقة. وخير مثال لهذا النوع من الصدق أو الحق هو ما نجده في الرياضيات والمنطق.

إلا أن الصدق هنا لا يعبر عن صدق واقعي بالضرورة، لأن كل ما يمكن أن يكون لدينا مجرد اتساق منطقي لا تربطه علاقة ضرورية بالواقع وبالعالم الموضوعي. ولذلك فإن هذا المعيار لا يقدم لنا شيئًا عن طبيعة الحقيقة أو القضية الصادقة.

وهنا جاءت البراجماتية لتقدم لنا معيارًا آخر للحقيقة أو لصحة الفكرة أن المعتقد يقوم على ربط الفكرة بنتائجها التي تترتب عليها، ومدى ما يكون لها من طابع علمي.

وكان "بيرس" أول من صاغ هذا المعيار، كما كان أول من استخدم لفظ "البراجماتية". فقد نشر "بيرس" عام ١٨٧٨ مقالاً بعنوان "كيف نجعل أفكارنا واضحة" حدد فيه معالم هذا المعيار على صورة مبدأ عام، وهو المبدأ الذي أطلق عليه "جيمس" اسم "مبدأ بيرس" و"مبدأ البراجماتية"(٣٠). ويقول هذا المبدأ "أننا لكي نقرر معنى تصور عقلي ينبغي أن ننظر إلى النتائج العملية التي نتصور أنها ترتب

بالضرورة على صدق ذلك التصور، وستشكل مجموع هذه النتائج المعنى الكلي للتصور" والتطبيقات المباشرة لهذا المبدأ هي[٣١]:

١- إن الحديث عن معنى مفهوم ما هو حديث عن مجموع "التوقعات العملية" التي يقود إليها المفهوم، و.

٢- إن الحديث عن "التوقع العملي" هو حديث عن حادثة مستقبلية، تلك التي قد تكون متحققة تجريبيًا، و.

٣- إن أية فكرة لا تكون قابلة للتحقق تجريبيًا (أعني) بدون "توقعات عملية" تكون بلا معنى، و.

٤- إننا حينما نستخدم فكرتين منفصلتين بصورة واضحة، وتكون لهما نفس التوقعات العملية، فإننا نستخدم في الواقع فكرة واحدة فقط.

ويقدم هذا المبدأ البراجماتي اتجاهات جديدة تمامًا للبحث الفلسفي، فهو يبعد بنا عن التأمل الميتافيزيقي، إذ يحدد صدق الاعتقاد بنتائجه العملية التجريبية. وهذا ما يؤكده "بيرس" في قوله "لنفحص موضوع إحدى افكارنا، ولنتصور جميع النتائج التي يمكن تصورها التي ننسبها إلى هذا الشيء ويمكن أن تكون لها أهمية عملية، فإن فكرتنا عن الشيء في رأيي لا تعدو كونها مجموع الأفكار الخاصة بجميع هذه النتائج" وهذا يعني أن التصور العقلي ليس هو إلا مجموع الأفكار الخاصة بجميع هذه النتائج، وبعبارة أخرى ليس التصور العقلي سوى مجموع الاستعمالات التي نتنبأ بها ونتوقعها منه، وعلى سبيل المثال فإن الإدراك الحسي لشيء من الأشياء هو تهيئة الحركات التي يقوم بها المرء، فيمسك به مثلاً، أو ينقله، أو يكتفي باستطلاعه عن طريق اللمس أو الإبصار. والتذكر هو التهيؤ لإعادة تكوين الحركات التي تتلائم والشيء المتذكر. والتخيل هو أن يسلك المرء كما لو كان الشيء ماثلاً أمامه[٣٢].

وفي مستوى أرفع من هذا، نجد أن المعرفة العلمية هي الاستعداد للانتفاع بالشيء علميًا. فالقوانين العملية هي إرشادات عملية على قدر كبير من التركيز، أو

هى إرشادات يمكن استغلالها من الناحية العملية. وعلى سبيل المثال فإن قانون "ماريوت" يحدد مقدار الضغط الذي يجب أن نباشره لكي نجعل لكتلة من الغاز حجمًا معينًا، وتحت ضغط معين حجمًا آخر(٣٣).

ومثل هذا تمامًا قد يقال عن المذاهب الميتافيزيقية والدينية ــ لو شئنا أن نتوسع في تطبيق هذا المبدأ ــ فالعقيدة الدينية ــ مثلاً ــ هى فكرة خاصة عن الله وعن الأمور الخارقة للطبيعة، هذه الفكرة توضح، على نحو ما، ما يمكننا أن نفعله تجاه هذه الأمور، أعني المسلك الذي ينبغي ــ لو أمكن ــ أن نتخذه بازائها، وقد قال جيمس ــ بشيء من السذاجة ــ إن الله (سبحانه وتعالى) شيء يستخدمه المرء، إذا أن الابتهال إليه، أو الاكتفاء بحبه، أو بتبجيله، أو خشيته، كل هذه طرق للسلوك تجاهه، ومن ثم كانت تعني ــ بمعنى ما ــ طرقًا يلجأ إليها الناس لاستخدامه من أجل تحسين أحوالهم(٣٤).

وهكذا يكون "الحقيقي" (أو الصادق) هو ذلك الذي ينطوي على أكبر قدر من إمكانيات الاستخدام. فالإدراك الحسي مثلاً يكون صحيحًا إذا مكننا من استخدام الشيء، ويكون باطلاً إذا أخفق في ذلك، أو أمكن أن يفشل في تحقيق ذلك. وعلى سبيل المثال. فإن إدراك المجداف معوجًا في الماء إدراك حسي باطل، لأنه يؤدي إلى إخفاق في اللمس إذا تتبعنا المجداف بيدنا تحت الماء متوقعين أن نراه معوجًا. والهلوسة البصرية باطلة لأنها تدعو المرء إلى أن يتوقع لمس شيء لا وجود له في الواقع(٣٥).

ويؤكد "وليم جيمس" أن التفكير من أوله إلى آخره، وفي كل حالة من حالاته هو من أجل "الفعل"، وليس تصورنا لأي شيء ندركه عن طريق الحس سوى ذريعة يراد بها تحقيق غاية من الغايات، وهذا يعنى أن الأفكار يجب اختيارها إما بحصول ما يتوقع حصوله من التجارب الحسية، أو أن تأتي الانفعالات المعبرة عنها ملائمة للغرض المقصود منها. فليست الحقيقة سوى التفكير المطلوب النافع الملائم الذي يأتي محققًا لغايته، كما أن "الصواب" ليس سوى الفعل المطلوب النافع الملائم لسلوكنا في نهاية الأمر(٣٦). فإذا لم يكن اختيار الأفكار عن طريق حصول

ما يتوقع حصوله عنها من التجارب الحسية، كان لنا أن نأخذ بها إذا شجعنا الآخذ بها عوامل وجدانية أو عملية(٣٧).

إن هذه الطريقة في تمييز صحة أية فكرة أو معتقد هى – في نظر وليم جيمس – أساس المنهج العلمي الذي نادى به. إذ أن هذا المنهج ما هو إلا محاولة يراد بها تفسير أي معنى عن طريق تتبع النتائج التي تقابل هذا المعنى في دنيا الواقع. فما هو جدير بالاهتمام – في نظره – هو معرفة الفارق العلمي الذي يترتب على صدق هذا المعنى أو ذاك، فإذا لم نجد أي فارق عملي بين فكرتين كان معنى هذا أن الفكرتين متساويتان عمليًا، وبالتالي يكون كل خلاف في هذا الأمر عبثًا لا طائل من ورائه. يقول جيمس: "إذا سلمنا بأن فكرة أو معتقدًا صحيحًا، فما هو الفرق الملموس الذي يحدثه كونه صحيحًا في الحياة اليومية لأي شخص؟..، وما هى الخبرات التي ستكون مختلفة عن تلك التي تحدث إذا كان المعتقد زائفًا وباطلاً؟"(٣٨). إن هذا المحك البسيط كفيل في نظر جيمس على فض كثير من المنازعات الفلسفية فيقول "أنه لأمر يحير يدعو إلى العجب والدهشة أن نرى كم من المنازعات الفلسفية تتساقط وتهوى إلى خواء معدوم المعنى بمجرد أن نخضعها لهذا الاختبار البسيط من تتبع نتيجة ملموسة أو أثر محسوس.. إن مهمة الفلسفة برمتها ينبغي أن تتركز في أن تجد ما هو الفرق المحدد الذي سيحدث لك أو لي في لحظات محددة من حياتنا، إذا كان هذا التفسير للعالم أو ذاك هو التفسير الصحيح(٣٩). وإذا لم يكن هناك فرق في النتائج بين كون الفكرة صحيحة وبين كونها باطلة فتكون الفكرة زائفة.

إن الطريقة البراجماتية.. هى محاولة تفسير – كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلاً على حدة.

ما الفرق الذي يحدث لأي امرئ – من الوجهة العملية – إذا كانت هذه الفكرة صحيحة بدلاً من تلك؟ إذا لم يكن ثمة فرق عملي يمكن تتبعه، فالبدائل إذن تعنى من الواجهة العملية نفس الشيء، ومن ثم فإن أي نزاع أو خصام بشأنها، نزاع عقيم تافه معدوم الجدوى(٤٠).

إن المحك النهائي لاختبار صحة أية فكرة هو ــ في نظر البراجماتيين ــ المحك العملي، فإذا ما ترتبت على الفكرة ــ عملية كانت أو غير عملية ــ نتائج نافعة كان هذا دليلاً على صدقها. فلا فرق بين وصفك لفكرة أنها "صحيحة" وبين وصفك لها بأنها "مفيدة"[٤١].

فالفكرة في نظر البراجماتيين أشبه ما تكون بالسلعة المطروحة في السوق، إذا عادت بالربح على صاحبها كانت سلعة حقيقية، وإذا لم تعد بهذا الربح أو عادت إليه بالخسارة، كانت سلعة بائرة لا تستحق عناء حملها. فإذا كانت للفكرة نتائج عملية نافعة كانت فكرة صحيحة، وإذا لم تحقق هذه النتائج النافعة كانت فكرة باطلة[٤٢].

ومن هنا نادى "وليم جيمس" بما أطلق عليه اسم "القيمة الفورية" Cash-Value فطبقًا للنظرية البراجماتية، فإن نشاطنا العقلي، وتفلسفنا يهدف إلى محاولة حل الصعوبات التي تنشأ في مجرى محاولاتنا التعامل مع الخبرة، فإن "القيمة الفورية" لأفكارنا إنما تتمثل في الاستخدام الذي يمكن أن نحدده لها. ولا بد هنا من حدوث الفارق العملي بين الاعتقاد بصحة الفكرة وبين الاعتقاد ببطلانها[٤٣]. فالفكرة الصحيحة لها هذه "القيم الفورية" فهى تحقق لنا فائدة في الحياة العملية، على عكس الفكرة الخاطئة.

إننا حينما نكون بازاء أية فكرة أو أي معتقد لابد لنا أن نسأل "ما هى القيمة الفورية للحقيقة اختباريًا وتجريبيًا وممارسة؟"[٤٤]. وبعبارة أخرى لا بد لك أن تستخرج من كل فكرة "قيمتها النقدية الفورية العملية، وأن تمارسها على العمل بإظهار كيفيتها في نطاق مجرى خبرتك.."[٤٤].

فالفكرة هنا أشبه ما تكون بالوظيفة التي يؤديها العامل لكي يربح صاحب العمل، أو كأنها "صراف" يدفع نقدًا. فجيمس هنا يصف هذه الوظيفة بأنها "تعمل" أو "تنجح"، وأحيانًا يقول عنها أنها "تدفع" أو "تفيد". ومن هنا تهكم عليه بعض الباحثين وقالوا أنه رد الفلسفة النظرية إلى مسائل اقتصادية[٤٥].

والآن، إذا كان كل من "بيرس" و"جيمس" يركز على النتائج العملية التي تترتب على الفكرة أو المعتقد، فإن هناك اختلافًا هامًا بينهما. وهذا الاختلاف يميز في اعتقادنا بين عقليتين: عقلية العالم الكيميائي "بيرس" الذي لا يعتقد إلا فيما تظهره التجربة من نتائج "مباشرة" كما يحدث في التجارب الكيميائية في المعمل، وعقلية عالم النفس "جيمس" الذي لا يحصر نفسه في نطاق النتائج المباشرة، بل يفتح ذراعية مرحبًا بالنتائج "غير المباشرة" كأساس لقبولنا صحة الفكرة. لذلك اقتصر "بيرس" على تلك النتائج المباشرة التي تترتب على صحة الفكرة كمعيار لصحتها، بينما استخدم "جيمس" لفظ "النتائج بمعنيين":

في المعنى الأول يكون معنى القضية بمثابة نتائجها المباشرة التي يمكن أن تتحقق فيها عن طريق التجربة. ولكننا لو تمسكنا بهذا المعنى وحده ـــ كما فعل بيرس ـــ لأصبحت معظم المسائل الميتافيزيقية ـــ كمسألة وجود الله ـــ مسائل لا يجب أن تثار، إذ أننا لا نستطيع التحقيق بطريقة مباشرة عن طريق التجربة الفعلية ما إذا كان الله ـــ سبحانه وتعالى ـــ موجودًا أو غير موجود(٤٦).

وفي المعنى الثاني لكلمة "نتائج" يكون معنى القضية النتائج غير المباشرة التي تترتب عليها. وفي هذه الحالة لا تكون للقضية ذاتها نتائج موضوعية مباشرة نتحقق منها عن طريق التجربة، بل يكون للاعتقاد بفكرة أو قضية نتائج مرضية(٤٧).

وبذلك يتوسع جيمس في معنى النتائج ليفسح المجال لكثير من القضايا الميتافيزيقية ـــ تلك التي لم يكن لها مكان عند بيرس ـــ وعلى رأسها القضايا الدينية. التي يرى جيمس أنها تكون صحيحة بالنسبة للبراجماتيين إذا ما أثبتت أن لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة، بمعنى أنها نافعة إلى هذا الحد أو ذاك(٤٨).

وعلى هذا الأساس نفسه يقر جيمس بصحة المذاهب الروحية، وببطلان المذاهب المادية، ذلك لأن"... العقيدة الروحية تقودنا إلى عالم مليء بالوعود والأماني، في حين تغرب شمس المادية في محيط من الحسرة وخيبة الأمل"(٤٩).

ومن أوضح الأمثلة على مفهوم النتائج غير المباشرة كمحك لصحة الفكرة أو المعتقد هو مسألة وجود الله. إذ يرى جيمس أن الاعتقاد بوجود الله اعتقاد

صحيح، لأن هذا الاعتقاد يؤدي إلى نتائج عملية مرضية. ولا أهمية هنا البحث فيما إذا كان الله (سبحانه وتعالى) موجودًا أو غير موجود، لأن هذا الأمر لا يحدث فارقًا فيما يقع في خبرة الفرد. بل كل ما هنالك أن اعتقاد الفرد بوجود الله من شأنه أن يحدث نتائج مرضية بطريقة غير مباشرة فحينما يشعر الفرد بالراحة والسلوى بأن الله موجود، فإن هذه الراحة أو السلوى ليست هى معنى إيمانه بوجود الله وإنما هى مجرد نتيجة لتمسكه بهذا الإيمان أو بذلك الاعتقاد(٥٠).

وينكر جيمس الموقف الإلحادي، ويرى أن البراجماتية لا يمكنها أن تجحد وجود الله "فكيف يمكن للبراجماتية بأي حال أن تجحد وجود الله"؟ إنها لن تجد أي معنى أو مغزى في أن تدفع بوصمة "غير حقيقي" فكرة نجحت كل هذا النجاح براجماتيًا. أي نوع آخر من الحقيقة يمكن أن يوجد بالنسبة إليها أكثر من كل هذا الاتفاق مع الواقع الملموس المحسوس(٥١).

ويدفع جيمس عن مذهبه تهمة الإلحاد التي وصمه بها نقاده، مؤكدًا أنه يقر بالاعتقاد بوجود الله، على أسس براجماتية، لأنه اعتقاد "يعمل" ويحقق الرضى ما في ذلك شك. ثم يقول "إنني كتبت كتابًا عن خبرة الناس الدينية، يعتبر بمثابة توكيد لحقيقة وجود الله، وربما كان في هذا تبرئة لبراجماتيتي من تهمة كونها نظامًا إلحاديًا"(٥٢).

وقد شارك "جون ديوي" زميله "بيرس" و"جيمس" في المبدأ العام للبراجماتية وهو أن صحة الفكرة تقاس بمقدار ما يترتب عليها من فائدة، وما الأفكار إلا مجرد "خطط للعمل". ولكن ما قد يميزه عنهما هو أنه ربط "الحقيقة" بـ "البحث"، أنه يقرر أن العلاقة بينهما هى علاقة "الحل" لـ "المشكلة" فما يؤدي إلى حل للمشكلة التي تطلبت البحث فهو "حقيقي". ويضرب لما مثلاً بسيطًا يصور هذا القول، فيقول:

"لنفرض رجلاً مسافرًا في جهة غير مألوفة له، يصل إلى مفترق طرق. ولما كان يفتقر إلى المعرفة الأكيدة لطريق العودة، فهو يصل إلى حالة من التردد والشك. أي طريق هو الطريق الصحيح؟ وعلى أي نحو ستجد حيرته حلاً لها؟ ليس أمامه سوى احتمالين: يجب إما أن يسلك طريقًا بشكل أعمى أو بطريقة

عشوائية، تاركًا ما سيحدث لضربة حظ. أو أنه ينبغي عليه أن يميز أسسًا للنتيجة وهي أن طريقًا معينًا هو الطريق الصحيح. ومحاولة تقرير هذا الأمر عن طريق الفكر سينطوي على بحث لوقائع أخرى، سواء طرأت على الذهن عن طريق الذاكرة أو عن طريق ملاحظات أخرى، أو عن طريق كليهما. فينبغي على عابر السبيل المتحير أن يتحرى بدقة ما هو متاح لديه، ويجب أن يقدح ذاكرته. فهو يبحث عن دليل. قد يتسلق شجرة، قد يذهب في هذا الاتجاه أولاً ثم في ذاك. أنه يريد شيئًا في الطبيعة لافتة أو خريطة. وفكره المتأمل يهدف إلى اكتشاف الوقائع التي ستخدم غرضه"[٥٣].

هذا المثال البسيط الذي ينصب على أنشطة لحل مشكلة عملية قد تواجه أي فرد منا، إنما يصور طبيعة "الحقيقة" عند ديوي، فما يساعد على حال الإشكال — فكريًا كان أو عمليًا — فهو "حق".

وقد طبق ديوي المبدأ البراجماتي في مجال المنطق[٥٤]. وأهم ما يميز منطق ديوي هو اتصال الخبرة الإنسانية. فتيار الخبرة متصل، يؤدي كل جزء منها إلى الجزء الذي يليه. وكل حل لمشكلة يعين على معالجة مشكلة تليها. وهكذا يستحيل الفصل في حياة الإنسان بين المرحلة الأولى التي كان إدراكه فيها للمشكلات المختلفة إدراكًا فكريًا يستهدف به جانب المنفعة والمتعة، وبين المرحلة اللاحقة وهي مرحلة البحث العلمي كما نعرفه اليوم، فهذه امتداد لتلك. والمنطق الذي يفسر هذه هو نفسه المنطق الذي يفسر تلك.

وعلى أساس فكرة الاتصال هذه، لا يقر ديوي مذاهب المنطق الأخرى على تفتيت عملية الفكر إلى وحدات، هي القضايا بحيث تستطيع أن تقول عن القضية الواحدة، وهي بمعزل عن سواها، أنها صادقة أو كاذبة. إذ أن القضية في رأيه لا تكون إلا خيطًا من نسيج، وحلقة من سلسلة، ومرحلة من مراحل السير نحو حل لمشكلة بعينها أولاً، ثم الاستفادة بنتيجة البحث في تلك المشكلة المعينة في حل مشكلة أخرى، وهكذا.

ومن الواضح هنا تأثر "ديوي" بنظرية التطور، تلك التي رفضت تفتيت الكائنات إلى أنواع مستقلة، يقوم كل نوع بمفرده متميزًا عن غيره بخصائص محددة، ونظرت إلى الكائنات الحية على أنها متدرجة يصعب وضع الحدود الدقيقة بين أنواعها، وبذلك تظل الحياة في تدرج، لا فواصل فيها ولا تقسيمات. ونحن هنا نجد صورة من فلسفة التطور مطبقة عند ديوي في مجال المنطق.

وعلى أساس ذلك لم يقر ديوي ما يذهب إليه المناطقة عادة من أن القضية هى الجملة التي يمكن أن توصف بالصدق وبالكذب. ويرى أن الجمل التي يجب أن نأخذ بها هى تلك التي تكون ذات مهمة أدائية تؤديها في عملية البحث، أي تؤديها بالتعاون مع غيرها في حل الأشكال الذي يكتنف الموقف المشكلة الذي كان بادئ ذي بدء باعثًا للإنسان على التفكير. فالقضايا عنده "وسائل" نتوسل بها إلى بلوغ هدف مقصود. وعلى ذلك فهى لا توصف بأنها صادقة أو كاذبة، بل توصف بأنها مؤدية إلى الغرض المقصود، أو غير مؤدية إليه.

ومن هنا رفض ديوي كل كلام عن الصدق الصوري وحده، إذ أن الأمر في أي كلام كالأمر في الخرائط الجغرافية، فالخريطة الجغرافية لا تكون جديرة باسمها إلا إذا صلحت في أن توجه السائر في طريق من شأنه أو يؤدي إلى غاية يريدها إما إذا صور المصور خطوطًا هنا وخطوطًا هناك تتخذ شكل الخريطة دون أن يكون لها جانب أدائي في توجيه الإنسان إزاء الرقعة المصورة فإنها لا تكون من الخرائط الصحيحة في شيء. وهكذا قل في القضايا المنطقية، فلا يكفي فيها الاتساق الصوري لتقول عنها أنها صادقة منطقيًا، بل لابد أن تنظر إليها على أنها أدوات تقدم أو تعوق السير بعملية البحث على نحو ينتهى بنا إلى حل نراه ناجحًا في فض الموقف المشكل.

إن الفكرة عند ديوي لا تكون فكرة على الإطلاق إلا إذا كان من شأنها أن تهدي صاحبها إلى إحداث تغيير أو تحويل في مادة الوجود الخارجي، تغييرًا وتحويلاً يحققان هدفًا مقصودًا. فالقضايا عنده، سواء كانت تتحدث عن وقائع الخارج أو تصورات الذهن، هى، إذن، مراحل وسطى في سبيل السير من مشكلة

قائمة إلى حلها، أي أنها أدوات؛ وسيلية من شأنها أن تحقق لنا ما نستهدفه من تحول مقصود نريد له أن يطرأ على مادة الموضوع الذي نبحثه، بحيث يصيب هذه المادة من التحول ما يجعلها في صورة جديدة غير الصورة التي كانت لها أول الأمر. وهذه الصورة الجديدة للمادة تكون بمثابة الإجابة على السؤال الذي طرح في بداية البحث، أي بمثابة الحل للمشكلة التي أثيرت في البداية.

فالقضايا لا يمكن انتزاعها عن بقية القضايا الأخرى. كما يفعل المناطقة عادة، لندعى أنها وحدة قائمة بذاتها. لأن القضية عند ديوي لا تكون "قضية" إلا بمقدار ما تؤدي إلى غيرها، ثم إلى غيرها، وهكذا حتى تنتهي آخر الأمر إلى "حكم" أخير يكون بمثابة حل للمشكلة التي نكون بصدد معالجتها وحلها. فالقضية بهذا المعنى هى دائمًا وسيلة إلى غيرها.

وعلى أساس منطق ديوي سميت فلسفته باسم "فلسفة الذرائع" أو "فلسفة الوسائل" أو "الاداتية" Instrumentialism. ذلك لأن كل فكرة هى بمثابة ذريعة أو وسيلة أو أداة لبلوغ هدف منشود. وكل ما يؤدي إلى هذا الهدف فهو حق. فصحة التفكير تقاس بمقدار ما يحرزه من النجاح. وفي هذا يقول ديوي "أن كل ما هدانا حقًا فهو حق"، والهداية هنا خاصة بعملية البحث، أي عملية الانتقال من مشكلة إلى حلها.

هذه الصورة العامة لنظرية الحق (أو الصدق) عند رواد الفلسفة البراجماتية الأمريكية. ويحسن بنا قبل أن ننتهي من هذا العرض أن نوجز الملامح العامة المشتركة بين هؤلاء الفلاسفة تجاه هذه المسألة:

١- أن نظرية الحقيقة (أو الصدق) البراجماتية تقر بأن الحق أمر يحدث للفكرة، أكثر من أن يكون خاصية ثابتة للفكرة التي نحاول الكشف عنها. فقبل أن يكتشف المرء ما إذا كان أي اعتقاد، أو فكرة، أو نظرية من شأنه أن "يعمل"، فلا يكون صحيحًا ولا خاطئًا. ومن خلال عملية اختبار الاعتقاد على أساس نتائجه، واتفاقه مع غيره من الاعتقادات، يصبح المعتقد صحيحًا أو خاطئًا، أو أكثر صحة أو أقل صحة(٥٥).

٢- إن الحقيقة (أو الصدق) ليس أمرًا جامدًا وغير قابل للتغير، بل هو ينمو ويتطور مع الزمن، ففي الأزمنة المتعددة من التاريخ الإنساني ربما تكون هناك نظريات وأفكار مرضية بالنسبة للمشكلات التي كانت سائدة آنذاك، وقد لا تصلح لأزمنة أخرى، فنكون بحاجة إلى نظريات جديدة أو أفكار جديدة تواجه هذه المشكلات الجديدة. ومعنى ذلك أن الأفكار إنما تخضع لتطورات مختلفة تبعًا للمشكلات التي تواجه الجنس البشري، ولما كانت هذه الأفكار تتعامل مع هذه المشكلات، فهي تكون صادقة مادامت مفيدة، ولا تكون كذلك إذا لم يكن لها عمل تؤديه. وعلى ذلك فالفكرة قد تؤدي عملاً لفترة، وبالتالي تصبح صادقة، ولكنها قد تفشل بعد ذلك في أداء هذا العمل ولا تترتب عليها نتائج مرضية، أو لم تعد متحققة بالتجارب اللاحقة فتصبح عندئذ فكرة كاذبة[٥٦]. وبذلك يكون الصدق والكذب، والحق والباطل، والصواب والخطأ، كلها مفاهيم نسبية وليست مطلقة.

٣- إن النظرة البراجماتية هذه قريبة من النظرة إلى الاعتقاد التي تقول بها "النزعة السلوكية". إذ أن السلوك الناجح، في نظر السلوكيين، هو وحده الدليل على صحة أي اعتقاد، والسلوك الفاشل دليل على خطئه. فلو كنت تعتقد بأن هناك قطارًا سيتحرك من القاهرة إلى الإسكندرية في العاشرة وخمس وعشرين دقيقة، فهذا يعني أنك ستشرع إلى الذهاب إلى المحطة في وقت معين. وحينما تقترب من المحطة وتكون الساعة العاشرة وأربع وعشرين دقيقة. فإنك ستجري لتلحق بالقطار. فإذا استطعت أن تلحق به بعد جريك مسرعًا كان اعتقادك صحيحًا وإذا لم تلحق به، واتضح أن موعد تحرك القطار هو العاشرة وثلاث وعشرين دقيقة كان اعتقادك خاطئًا. فهذا السلوك هو الذي يشكل مكونات الاعتقاد. وبالطبع يمكن أن نقول هذا على أكثر المعتقدات تجريدًا.

٤- وعلى أساس هذه النظرة إلى الاعتقاد ووصفه بالصحة إذا ما تقدم بنا إلى تحقيق الغرض المنشود، ووصفه بأنه خاطئ إذا فشل في ذلك توصف البراجماتية عادة بأنها من بين الفلسفات الواقعية. إذ أن نجاح الاعتقاد يعني

ثبوت صحته بالخبرة العملية لأن الاعتقاد هو في حقيقة الأمر دعوى بالصحة. ونحن نختبر المعتقد بممارسته، وبما يترتب عليه من نتائج في دنيا الواقع، أو بما يقود إليه من سلوك ناجح لمواجهة المشكلات الواقعية.

البراجماتية في إنجلترا:

لقد وجدت البراجماتية مناصرين لها في إنجلترا، حيث نجد في أوائل هذا القرن حركة فلسفية يمكن أن نطلق عليها اسم "البراجماتية الإنجليزية"[٥٧]. وإن لم يشأ أصحابها تسميتها بهذا الاسم. وكان "ف.ك.س.شيلر" رائد هذه الحركة. وربما يرجع الفضل في هذه الحركة إلى "وليم جيمس" ولرجل المنطق المعروف "الفريد سدجويك A. Sidgwik" (١٨٥٠-١٩٤٣) الذي كان مصرًا على الدوام على أن المنطق الصوري البحت مستحيل تمامًا.

وقد رأت هذه الحركة النور لأول مرة عام ١٩٠٢، وذلك بظهور كتاب "المثالية الشخصية" الذي اشترك في وضعه ثمانية من الفلاسفة الشبان، من بينهم شيلر. إلا أنهم جميعًا لم يكونوا براجماتيين، بل كانوا يصفون أنفسهم بأنهم من أصحاب مذهب التعدد، في مقابل مثالية "برادلي" ووحدانية "سبنسر". وكان هذا الكتاب ــ مثله في ذلك مثل غير من مؤلفات تلك الحقبة ــ معبرًا عن الأزمة الفكرية للقرن التاسع عشر، أكثر من أن يكون مصورًا لحركة جديدة متماسكة.

وكان شيلر قد تقدم الصفوف بكتابه "الغاز أبي الهول" الذي دافع فيه عن مذهب التعدد، ولكنه لم يكن براجماتيًا بعد. وفي عام ١٩٠٣م أعلن شيلر تمسكه بالبراجماتية التي أطلق عليها اسم "النزعة الإنسانية" متبنيا قول "بروتاجوراس": "الإنسان مقياس الأشياء جميعًا". وناصر هذا السوفسطائي اليوناني ضد المذهب العقلي الأفلاطوني. بل زاد على قول "بروتاجوراس" بأن ذهب إلى أن الإنسان ليس مقياس الأشياء جميعًا وحسب، بل هو الذي يوجد هذا الواقع. إذ أن الواقع واقع مشوه لا ينطوي على شكل محدد، بل هو كتلة قابلة للتشكيل. ويتطلب هذا التشكيل الفعل الإنساني حتى يصبح واقعًا.

وقد ركز شيلر ــ تحت تأثير سدجويك ــ انتباهه أساسًا على المنطق الذي لا يمكن ــ فيما يقول ــ أن يكون صوريًا مجردًا. لأن لتفكيرنا غرضًا عمليًا، وأن أحكام الواقع إنما تتقرر إلى حد ما على الأقل باهتماماتنا التي نختارها، ولابد للمفاهيم من أن تكون مفهومة في حدود الغرض الذي يهدف إليه المرء الذي يستخدم هذه المفاهيم(٥٨). وعلى ذلك فالمنطق شيء إنساني، هو خادم للإنسان، هو أداة عينية. ولذلك فإن من الخطأ أن تعالج مبادئ المنطق على أنها قوانين منطقية صحيحة وثابتة(٥٩).

ومثل هذا يقال عن الحق. فجميع الحقائق إنسانية، ولا شيء منها مجرد، وأن القول لا بد أن يكون مفيدًا لكي يكون صادقًا والقول الصادق يبدى دائمًا قيمة من القيم.

إن شيلر يفترض أننا عندما نحكم بصدق اعتقاد ما، فإننا في الواقع نبغي قيمة، فكما أننا نحكم على بعض الأشياء بأنها جيدة أو سيئة، سارة أو غير سارة، جميلة أو قبيحة، فكذلك نحكم على القضايا أو المعتقدات بأنها حق أو باطل. فالحق إذن شكل من أشكال القيمة.

وما يقصده شيلر من لفظي حق (صواب) أو باطل (خطأ) هو أن تكون القضية "مفيدة" أو "بلا فائدة". فلو قال أحد أن هذا المعتقد "صائب" لكان معنى هذا أن ذلك المعتقد الذي يعتقد به يقع في مجموعة مصالحه موقعًا ملائمًا. حقيقة أن تقييم الشيء أمر سيكولوجي. إلا إن ذلك لا يعني أنه أمر فردي، بل على العكس من ذلك، فإن ما يكون مقبولاً على أنه حقيقة إنما يتم عن طريق التواصل الاجتماعي. بل أن التقييمات الفردية للحق قد تتبدل وتصحح تحت تأثير العوامل الاجتماعية إلى أن تصبح مقبولة بصفة عامة. ولذلك يقول شيلر "أن معيار الفائدة يختار التقييمات الفردية للحق ويكون منها الحق الموضوعي الذي يحظى بإقرار المجتمع له. فالحق هو المفيد، والمثمر، والعملي الذي تميل نحوه تجربتنا التطبيقية في تحديدها لتقييماتنا للحق. وإذا انتحل أحد عكس هذا مظهرًا الحق، افتضح أمره ورفض أن عاجلاً أو آجلاً(٦٠).

وقد أطلق شيلر على مذهبه اسم "النزعة الإنسانية" لكي يؤكد على أن جميع النظريات والمعتقدات لا يمكن أن تكون صوابًا إلا إذا كانت منطوية على قيمة إنسانية ــ فالحق كما يقول شيلر ــ هو تصرفًا بالأشياء تصرفًا يسفر عند التجربة عن كونه مفيدًا ــ مفيدًا في تحقيق أية غاية إنسانية في البداية، ومفيدًا في تحقيق الانسجام التام في حياتنا، ذلك الانسجام الذي يمثل مطمحنا الأقصى في النهاية(٦١).

وهكذا يعطي شيلر للصدق كل التفسير الداروني، وذلك بإدخاله في تيار الحياة. ولذلك قيل أن مذهبه ليس منطقًا للمعرفة، بل هو مذهب حيوي للمعرفة(٦٢).

إلا أن شيلر لم يترك أثرًا واضحًا في الفلسفة الإنجليزية. إذ كان يعده الكثيرون سوفسطائيًا مغاليًا في سوفسطائيته. ولذلك لم نجد بعد وفاته فيلسوفًا تبنى مذهبه وطوره. وإن كانت مؤلفاته ما تزال موضع دراسة عند بعض الفلاسفة.

هذه هى الفكرة العامة عن البراجماتية كما ظهرت به في الولايات المتحدة بالصورة التي تطورت بها في إنجلترا ــ ركزنا هنا ــ تركيزًا نسبيًا ــ على أهم مبادئها العامة، ودون الدخول في الكثير من تطبيقات المنهج البراجماتي على الكثير من المجالات الاجتماعية، حيث أن هناك العديد من هذه المجالات تشمل الكثير من أوجه النشاط الاجتماعي والسياسي الأمريكي المعاصر مثل: الإنسان والمجتمع، القيم الاجتماعية والسياسية، الدولة والقوة والسلطة، القانون والحقوق، الإلزام السياسي، التربية.. وغير ذلك من مجالات النشاط الاجتماعي. ويكفينا هنا الآن أن نقف قليلاً عند مناقشة تلك المبادئ العامة للبراجماتية.

- مناقشة ونقد:

قد يكون من مزايا البراجماتية نظرتها الواقعية الملحوظة. فقد أدركت أن الحقيقة الذي يمكننا بلوغها ليست أكثر من حقائق إنسانية يجوز عليها الخطأ والتغيير شأنها في ذلك شأن كل شيء إنساني.

كما أدركت أن كل فلسفة هو موقف من أجل العمل، وليست أفكارًا أكاديمية خاصة عاجزة. فالدلالة الحقيقية لأية قضية لا تكمن إلا في تأثيرها على توجيه

الحياة. فإذا كان الشيء هو ذلك الذي تفعله، فإن الفلسفة هى تلك التي تجعلك تفعله. فالبراجماتية تتبع من هذه النظرة العينية الواقعية، متجنبة التجريدات والألفاظ الرنانة، وكافة الفلسفات السلبية.

وبذلك فإن آراءها تجعل من الناس قومًا نشطين من أجل الخير، عمليين في نظرتهم للأمور، مصممين على تغيير الأشياء لا على تحملها. فهى تساعد الناس على العيش بقوة وتفاؤل ودينامية، فهي ــ كما وصفها البعض ــ فلسفة تقدم، تعمل على إقامة الفاعلية الأصيلة للإرادة الإنسانية، وتقف إلى جانب التحقيق الممكن لمثلنا العليا، فإذا ما عشنا وعملنا من أجلها، فإن أفعالنا تحيلها إلى واقع[٦٣].

ومع هذه المزايا، فإن للبراجماتية جوانب أخرى سيئة إلى أبعد الحدود سنشير إليها بعد قليل. وذلك بعد أن ننتهي من نقطة قد لا أعتبرها ــ من جانبي ــ نقدًا للبراجماتية، بل هى مجرد وصف لها. وإن كان الكثيرون وعلى رأسهم البراجماتيين يعدونها من أقصى الانتقادات التي توجه عادة إلى هذه الفلسفة. وهذه النقطة هى أن:

البراجماتية ـ فلسفة أمريكية:

يرى كثير من الباحثين أن البراجماتية جاءت انعكاسًا للحياة الأمريكية بما تنطوي عليه من شهوة في الامتلاك، وإمعانًا في الحياة المادية، وإعلاء لقيمة الفرد ومصالحه إلى أقصى درجاتها. فهى تعبر عن النظام الرأسمالي الأمريكي بما يرتبط به من مصانع كبرى، وتجارة ضخمة، ومشروعات هائلة، وما يترتب على ذلك من ربح ومنفعة مادية يجب تسخير العمل البشري لبلوغ أقصى مداها. وهذا النجاح العملي في دنيا الواقع الأمريكي هو أساس نظرية الحقيقة البراجماتية.

ويؤكد "برتراند رسل" أن البراجماتية تعبر عن البيئة الأمريكية، فهى تعبر عن الثورة الصناعية للقرن الماضي، وتتسق مع عصر الصناعة وتأثيراته[٦٤].

ولا يقتصر الأمر على نظرية الصدق ــ وهى لب هذه الفلسفة ــ كدليل على تعبيرها عن البيئة الأمريكية، بل يتعدى هذا إلى كثير من مواقفها الفلسفية الأخرى

ويكفي هنا أن نشير إلى إنكار البراجماتيين للفلسفة المثالية الواحدية، وأخذهم بالفلسفة التعددية للكون، تلك التي أشرنا إليها من قبل، وخاصة عند وليم جيمس.

إن مذهب التعدد (أو الكثرة) المعاصرة يزدهر إلى أقصى حد في الولايات المتحدة الأمريكية، ذلك لأن التعددية فلسفة تجعل من التغير، وعدم القابلية للتنبؤ، والمغامرة، فضيلة، وبدلاً من أن يجد المفكرون في عناصر التجربة البشرية هذه شيئًا ينبغي استبعاده أو إخفاؤه تحت البساط الميتافيزيقي، فإنهم يجدونها أساسية في العالم الواقعي، بل يجدونها مثيرة فيما تتيحه من تحديات وفرص. وقد ارتبط المذهب التعددي بالنمو السريع للحضارة الأمريكية خلال ثلاث أرباع القرن الأخيرة. ولم يكن هذا الارتباط قد حدث بمحض الصدفة. فالمدنية الأمريكية بأسرها تعددية إلى حد لا يكاد يكون له نظير في غيرها من المدنيات(٦٤).

ومن الأسباب التي تعود إليها هذه الظاهرة(٦٥):

١- الحجم المادي الهائل للولايات المتحدة، أي أنها تحتل مساحة كبيرة من الأرض.

٢- تنوع الأصول العنصرية، والحضارات القديمة التي انصهرت في البوتقة الأمريكية.

٣- نظام الحكم الذي يفتقر نسبيًا إلى المركزية: فهناك حكومة فيدرالية، وحكومات للولايات، ومجالس للمقاطعات والبلديات، وكلها تتنافس على ولاء الأمريكيين وعلى أموال ضرائبهم، فما يزيد في تعدد الولاء، وتعدد الضرائب الذي يجد الأمريكيون أنفسهم موزعين بينه.

٤- ما زالت أمريكا تتصف بقدر كبير من الحركة الاجتماعية، وهذا يعني أن في استطاعة معظم الأمريكيين ـ في أي وقت تقريبًا ـ الانتقال إلى سكني أماكن جديدة، والاشتغال بأعمال جديدة، وتكون مجموعة جديدة من الأصدقاء. ومثل هذه الأمور تساعد على تغير الاهتمامات، وتحول الولاء.

٥- ما زالت الفوارق الإقليمية بين الأمريكيين قوية التأثير إلى حد بعيد: فمعايير إقليم معين تختلف عن معايير إقليم آخر. ورغم أن بعض الأشخاص الذين عاشوا طيلة حياتهم في نفس الإقليم قد يرون أن معايير هذا الإقليم واتجاهاته هى المعايير الوحيدة الصحيحة، فإن هناك من التنقلات السكانية ما يكفي للحيلولة دون أن تصبح هذه المعايير مطلقة.

٦- إن المدنية الأمريكية ــ شأنها في ذلك شأن أية مدنية صناعية حديثة ــ تبلغ من التعقد والثراء حدًا لا تستطيع معه تجربة أي شخص أن تستوعب إلا قدرًا ضئيلاً من التعقد والثراء، فتعددت المهن وتفرعت الاهتمامات على وجه نستطيع معه أن نقول أن الأمريكيين لا يتحدثون لغة واحدة إلا بمعنى حرفي وهو أنهم يتكلمون الإنجليزية، غير أن ما يتحدثون عنه أو ما يعنونه بالكلمات التي يقولونها أو يسمعونها قد تبلغ من الاختلاف حدًا يجعل استخدام لغة مشتركة لا يعني إلى القليل. ففي جميع أرجاء المجتمع الأمريكي، ابتداء من وزارات الحكومة الفيدرالية فما دونها، يحدث في كثير جدًا من الأحيان إلا تعلم اليد اليمنى ما تفعله اليد اليسرى(٦٦).

وهكذا نلاحظ أن لدى الأمريكيين تعددية في الحكومة، وتعددية في الطبقات الاجتماعية، وتعددية في المعايير الأخلاقية، وتعددية في التخصصات المهنية، وتعددية في المدارس الفنية، وتعددية في المدارس الفكرية. وبذلك يبدو أخذ البراجماتية بمذهب التعدد أمرًا منطقيًا تمامًا(٦٧).

وعلى ذلك فإن آراء الفلاسفة البراجماتيين سواء في نظرية الصدق أو في آرائهم عن العالم أو غير ذلك من آراء إنما جاءت متأثرة بالبيئة الأمريكية ويحق لنا أن نصفها بأنها فلسفة أمريكية.

حقيقة أن الفلاسفة البراجماتيين لا يرضون هذا الوصف لفلسفتهم، ويرون فيه فهمًا خاطئًا للبراجماتية، وإنكارًا لأصالتها الفلسفية. ودعواهم في هذا أن هناك العديد من الجوانب في هذه الفلسفة تتعارض وبعض جوانب البيئة الأمريكية. فيرى "ديوي" أن النظرة البراجماتية أمريكية في أصلها بقدر ما تصر على ضرورة العمل

البشري، وتحقيق بعض الأغراض ليكون الفكر واضحًا. ولكنها في الوقت نفسه تعارض بعض جوانب الحياة الأمريكية، إلا أن ديوي يرى أن ما من فلسفة جديرة بهذا الاسم يمكن أن تعارض كلية المجتمع الذي نشأت فيه، ولكن ما من فلسفة جديرة بهذا الاسم تكون مجرد اثر لما يكون سائدًا في المجتمع الذي ظهرت به.

ويرد ديوي على "رسل" ــ الذي وصفها بهذا الوصف ــ قائلاً أن الفيلسوف لو جاء متأثرًا ببيئته، لكان "رسل" نفسه متأثرًا في فلسفته بالأرستقراطية البريطانية (حيث أن رسل ينتمي إلى طبقة اللوردات) ــ وكان هذا الاتهام يوجه عادة إلى رسل من قبل الشيوعيين ــ ويرد رسل على ذلك غير منكر لهذا الأمر مؤكدًا أنه كغيره من الفلاسفة جاء في أفكاره متأثرًا ببيئته الاجتماعية(٦٨).

وإن دل الجدل بين "ديوي" و"رسل" على شيء إنما يدل ــ أكثر مما ينفي صحة الوصف الذي توصف به البراجماتية وهى أنها كانت في حقيقة أمرها "فلسفة أمريكية"، لا تصلح إلا للمجتمع الأمريكي، أو لمجتمع له طبيعة المجتمع الأمريكي.

ونصل الآن إلى أبرز أهم الانتقادات التي توجه إلى البراجماتية، وسنوجزها على الوجه التالي:

١- إن البراجماتية لا تقدم لنا بحثًا إيجابيًا عن الحقيقة. إذ أنها مجرد منهج لاكتشاف الأفكار الخاطئة، وهى التي ليست لها آثار عملية. وهذا منهج سلبي لا إيجابي، لأنها لا تهدف إلا إلى استبعاد الأفكار الخاطئة تلك التي لا تكون لها هذه الآثار العملية. والاستبعاد ــ كما هو واضح ــ منهج سلبي للكشف عن الحقيقة وليس إيجابيًا بحال من الأحوال(٦٩).

٢- يلاحظ بعض الباحثين ذلك الامتداد غير المشروع لفكرة المنفعة. فقد كان "جيمس" والبراجماتيون يفخرون باتساع أفقهم، ولكن الحق أن هذه الروح الفضفاضة تبلغ حدًا يؤدي إلى القضاء على كل معنى لكلمة "النافع" عندما كانوا يعرفون الحقيقة عن طريقة المنفعة. فالنافع في اللغة المتداولة هو ما يفي بحاجة "حيوية". إلا أن البراجماتيين قد أضفوا على كلمة الحاجة معاني

بلغت من الكثرة حدًا لم تعد معه تدل على شيء، حتى ولا كلمة "النافع" ذاتها. فهناك حاجات ترمي إلى حفظ الحياة والعمل على استمرارها، ولكن من الممكن أن نطلق اسم "الحاجة" على ما يعبر عن أكثر الميول الوجدانية تنوعًا: فالمرء بحاجة إلى أن يكون محترمًا، محبوبًا، كما أنه بحاجة إلى أن يحب، والى أن يرى من يحبهم سعداء والغيورون الحاقدون بحاجة إلى أن يروا الآخرين تعساء وأقل سعادة منهم. والمرء بحاجة إلى الإيمان بوجود الله، وخلود النفس. كما أن هناك حاجات عاطفية وعقلية كالحاجة إلى المعرفة والفهم.. وهكذا نلاحظ أن "حاجات" الإنسان "والمنافع" التي تناظرها تبلغ من التنوع حدًا يجعل كل تعريف للحقيقة بالمنفعة ينتهي أخر الأمر إلى أنه لا يوضح من طبيعتها أي شيء(٧٠).

٣- لاشك في أن "الحقيقي" نافع على نحو ما، إلا أن ذلك لا يستتبع القول بأن المنفعة هى أساس لتعريف الحقيقة. فالحقيقي نافع لأنه "حقيقي" قبل أي اعتبار للمنفعة. وقد ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن المذهب البراجماتي يعرف الحقيقة بأنها ما يفي بالحاجة، غير أن أول ما نحتاج إليه عندما نبحث عن الحقيقة هو ألا نكون براجماتيين. ومعنى ذلك أن القاعدة الأساسية التي نضعها عندما نشغل أنفسنا بالكشف عن الحقيقة هى أن نصرف كل اعتبار للمنفعة، ولو تطرق الشك إلى نفوسنا، وآمنا بشيء لأننا بحاجة إلى هذا الإيمان، لفقد الإيمان إذن كل قيمة له. ومرة أخرى نقول "أن الحقيقي نافع لأنه حقيقي، ليس حقيقيًا لأنه نافع"(٧١).

ولنتصور الحالة العقلية لمريض يقول لطبيبه: "لا تقل لي سوى ما احتاج إلى تصديقه"، إلا يكون قوله هذا توسلاً إليه أن يكذب؟ وهكذا ينتهي الأمر بالبراجماتية إلى أن تكون نظرية الأكذوبة الحيوية التي تقوم على أساس نزعة الشك(٧٢).

إن جيمس ـــ ومعه بقية البراجماتيين ـــ يلعبون لعبة خاسرة مع الحقيقة. فهو إذ يجعل من الحقيقة حقنا في الاستمرار في الاعتقاد بما ينفعنا، إنما يرفض مفهوم الحقيقة بأسره. إن وضع الفكرة ذات النتائج المرضية مكان مفهوم الحقيقة

معناه فتح الباب لأي خيال لذيذ. فماذا يمكن أن يرضى الإنسان أكثر من استمراره في الاعتقاد بأنه ذكي بينما هو في الواقع أبله؟ إن العالم مليء بالكثير من السخف الذي يستشعر معه الإنسان قسطًا من المتعة(٧٣).

وإذا كان تقييم الأفكار يتم على أساس ما تؤدي إليه من نتائج عملية، فعند أي حد نستطيع أن نحكم على فكرة معينة بناء على هذا الأساس؟ فلو كان هناك شخص يعتقد أن الطريقة لحل مشكلاته الاقتصادية هو السطو على أحد البنوك، لكانت هذه الفكرة صحيحة أحيانًا، لما يترتب عليها من نتائج عملية. إلا أن البراجماتيين يصرون على أن المرء لابد أن يضع في حساباته لا مجرد النتائج المباشرة التي تترتب على الفكرة، بل آثارها البعيدة أيضًا. وهنا نقول أننا لا نستطيع أن نعرف النتائج العملية لهذه الفكرة، ما دامت النتائج البعيدة قد تستمر إلى غير حد. فقد تعمل الفكرة بنجاح في وقت معين، ثم تفشل في وقت آخر، ثم تعود للنجاح بعد ذلك. ومعنى هذا أننا ينبغي علينا أن ننتظر بلا نهاية لكي نتمكن من تقييم نتائج أي اعتقاد، ومن تقرير ما إذا كانت له نتائج عملية أم أنه يفتقر إلى مثل هذه النتائج(٧٤).

٤- أما عن تطبيق النظرية البراجماتية عن الحقيقة في مجال العلم. وما ذهب إليه جيمس والبراجماتيون من أن قضايا العلم قضايا حقيقية لأنها مفيدة علميًا، فيبدو نسفًا للحقائق العلمية من أساسها. والواقع أن العديد من المعتقدات كانت وما تزال لها فائدة معينة وهي معتقدات نعرف أنها صحيحة، وهناك معتقدات أخرى كانت مفيدة وإن كانت رغم ذلك غير صحيحة. فكوننا نفرق بين الفروض المثبتة والخرافات النافعة يدل على أن نتائج العلم لا يمكن وضعها في هذا الصنف الأخير كما يبغيه البراجماتيون. إن قبول نظرية معينة واعتبارها صحيحة بدون برهان ولمجرد أنها نافعة أو أنها ترضينا من ناحية ما، هو نقيض الموقف العلمي تمامًا. إن العلم لا يتقدم إلا بنبذ هذه المعتقدات من مجال العلم الحقيقي. إن الفرض المرضي فحسب هو في أغلب الأحيان أقرب الفروض إلى الخطأ(٧٥).

٥- أما تطبيق المحك البراجماتي على المعتقدات الدينية، فيبدو بالنسبة لنا كارثة. فإننا لا نسلم بالحقائق الدينية لمجرد أنها نافعة، بل لأنها حقائق في ذاتها بصرف النظر عن فائدتها ونتائجها العملية الناجحة. لأننا لو سلمنا بهذا المعيار البراجماتي ــ كما فعل جيمس ــ لكانت أية عقيدة ــ مهما تكن أسباب إنكارنا لها ــ حقيقة لمن يرى أنها نافعة له، وتستوي بذلك النحل والبدع مع الديانات السماوية الحقة. لقد تنفس جيمس الصعداء لاستطاعته إزالة العراقيل التي كانت تقف في طريق معتقداته الدينية. ولكنه كما قال "سنتايانا" بقسوة لم يكن يؤمن حقيقة، كان يؤمن بأن من حق الإنسان أن يؤمن بأنه يمكن أن يكون على حق لو آمن. "إننا لو قلنا لشخص ما" أنني أعتبر أن عقيدتك خرافة، ولكن إذا كانت مفيدة لك فهي عقيدة حقيقية بالنسبة لك أليس في ذلك سخرية به ؟!(٧٦).

٦- إن البراجماتية تركز على الفرد، وتعلي من "الفردية" إلى أقصى حد. هي بذلك تعكس الفردية الممزقة التي سادت أمريكا في القرن التاسع عشر. وهذه الفردية بما يرتبط بها من فوضى وغموض تجعل الأفراد عاجزين عن تحمل النظام والرقابة والمهام الاجتماعية، التي تتداخل في حريتها. إن هذه الفردية هي التي جعلت أواصر قربى بينهم وبين الفيلسوف السوفسطائي "بروتاجوراس" حين قال: "أن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا". فقد كتب "شيلر" يقول: "ينبغي علينا أن نعود مرة أخرى إلى ما فعله بروتاجوراس، فنتخذ الأحكام الفردية لأشخاص مفردين نقطة بدء لنا". لكن ليس لنا أن ننسى أن بروتاجوراس هو أحد هؤلاء الذين كانوا يخلطون الحق بالباطل، لكي يتصيد في الماء العكر ما هو زائف ومريح، ويشيد صرح الخطابة على أنقاض الفلسفة. لقد لاحظ أفلاطون بحق في "ثيتاتوس" أننا لو سلمنا بمبدأ بروتاجوراس، لكان معنى ذلك التسليم بأن حجج المجنون تعادل في صدقها حجج العاقل، وأن أحط الحيوانات شأنًا قد يكون له رأي في الكون لا يقل فصاحة عن رأي الإنسان الحكيم(٧٧).

وبعد.. إن البراجماتية قد تصلح لأولئك الذين يتمتعون بروح طموحة، تسعى إلى السيطرة النابليونية. أما بالنسبة لأولئك الذين يتمتعون بالروح الرواقية، ويتمسكون بالمثل العليا، والقيم الدينية، فإن البراجماتية تبدو لهم ضيقة الأفق، محدودة الإطار، مخيبة للآمال[٧٨].

الفصل الثالث

الـــوجـــوديـــة

شـــهرة الوجـــودية:

الوجودية Existentialism هى بلا شك من أكثر فلسفات القرن العشرين شهرة وشعبية في أرجاء عديدة من عالمنا المعاصر. فقد أصبحت هذه الفلسفة – وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية – "موضة" الفكر" (إن جاز لنا استخدام هذا اللفظ الدارج) في كثير من بلدان العالم، فأخذ الناس يقرأون كتابات الوجوديين في شغف بالغ، وإعجاب كبير، وأخذت الصيحات المتحمسة ترتفع لآرائهم تأييدًا.

ولعل من بين الأسباب التي ترجع إليها سرعة انتشار هذه الفلسفة وشعبيتها بين المثقفين وأنصافهم تلك الطريقة التي كان يعبر بها بعض كبار الفلاسفة الوجوديين عن أفكارهم، وأعني بها الروايات والمسرحيات. حقيقة أن هذه الروايات والمسرحيات كانت أفضل طريقة للتعبير عن طبيعة الأفكار الوجودية، إلا أنها في الوقت نفسه قد أدت إلى انتشار تلك الأفكار بسرعة كبيرة. لأنها أكسبت تلك الأفكار ثوبًا شيقًا براقًا لا يتوافر عادة في الكتابات الفلسفية المألوفة بما تنطوي عليه من منطق جاف صارم قد يتعذر على الكثيرين فهمه في يسر وسهولة.

وقد وصف أحد الباحثين (المعارضين للوجودية) تلك الشعبية الهائلة التي اكتسبتها الوجودية في فرنسا قائلاً.. وفي صالات محاضرات المعلم الأكبر (ويقصد به سارتر – زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية) كان الناس يتكدسون ويكادون يختنقون. أما عن محاضرات الأتباع والتلامذة الأبرار، فكانت الصالات تمتلئ على الأقل.. وكانت المؤلفات تملأ أعمدة الصحف والمجلات، وتستوعب شطرًا كبيرًا من الأبحاث المتعمقة. وأقل انتقال لنجوم الوجودية كان يلهم صحفي "الفيجارو" نفسها، فتملأ مقالاتها بالمباهج الملاح. وتعاقدت شركة سينمائية مع "المعلم الأكبر" ليورد لها قصصًا للشاشة. وسادت في الصالونات هذه الصيغة يتخاطب بها اثنان كلما التقيا: "هل أنت وجودي". وكان حي "سان جيرمان دي بريه" يئز بأجمعه أزيزًا من حفيف صفحات "الأزمنة الحديثة" حين يفضها القراء بعصبية. أنه المجد، المجد الأعظم"(١).

وتضم الفلسفة الوجودية شخصيات فلسفية وأدبية كبيرة لعبت دورًا هامًا في تطور هذه الفلسفة من بينها.. كارل ياسبرز K. Jaspers (١٨٨٣-١٩٦٩)، وجبرييل مارســيل G. Marcel (١٨٨٩-١٩٧٣)، ومارتن هيدجر M. Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦)، وجان بول سارتر J. B. Sartre (١٩٠٥-١٩٨٠). وجميع هؤلاء إنما كانوا يستلهمون اسم "كير كجارد Kierkegaard" (١٨١٣-١٨٥٥)، الذي كان يعد بوجه عام أب الوجودية المعاصرة، على الرغم من أنه كان يعيش في فترة ســابقة عنهم. كما يعد كل من "موريس ميرلوبونتي M. Merleau-Ponty" (١٩٠٨-١٩٦١) و"البير كامي A. Gamus" (١٩١٣-١٩٦٠) وأيضًا الفيلسوف الروسي "نيقولا برديائيف N. Berdyaev" (١٨٧٤-١٩٤٨) من الذين أثروا بكتاباتهم هذا الاتجاه الفلسفي. ويعتبر كثير من الباحثين كتاب "الوجود والزمان" لهيدجر و"الوجود والعدم" لسارتر أهم كتابين في الوجودية(٢).

والوجودية اسم مشتق من لفظ "الوجود". والمقصود بالوجود هنا بوجه عام ـ رغم ما بين الوجوديين من اختلاف حول هذا المفهوم ـ ليس الوجود العام الذي كان يتحدث عنه الفلاسفة المثاليون، بل الوجود الإنساني المشخص، الوجود الفعلي للفرد الإنساني، والمشكلات الفعلية للإنسان، وعلاقته بغيره من أفراد الناس والمجتمع الذي يعيش فيه، وحرية الإنسان ومصيره ومعاناته، والمواقف الشخصية التي يتعرض لها، وتجاربه الحية التي يمر بها، إلى آخر تلك المشكلات التي تدور حول الإنسان الفعلي المشخص. وسنعود بعد قليل إلى المقصود بالوجودية بشيء من التفصيل بعد قليل.

أصول الفلسفة الوجودية:

إذا شئنا الآن أن نقف على أصول هذه النزعة الفلسفية، استطعنا أن نميز عدة أصول كانت بمثابة الجذور التي قامت عليها شجرة الوجودية. وتضم هذه الأصول بعض الأصول الاجتماعية والتاريخية والفكرية. ويمكن أن نجملها بوجه عام على النحو التالي:

أولاً: كانت ظروف المجتمع الأوروبي في هذا القرن بيئة ملائمة لازدهار الأفكار الوجودية. ذلك لأن أوروبا عاشت خلال هذا القرن حربين عالميتين مدمرتين، راح ضحيتهما الملايين من البشر، وما ترتب على ذلك من التفتت الاجتماعي، والتفكك الأسري، والضيق النفسي الذي سيطر على الناس وغير ذلك من الآثار التي خلقت جوًا مشحونًا بالتوتر والقلق، هذا الجو قد دفع بعض المفكرين إلى البحث عن مشكلة الإنسان، وجوده، وحياته، وموته، وعلاقته بغيره من الناس والمجتمع، وبحريته ومسئوليته وغير ذلك من مشكلات يعيشها الإنسان. وقد ركزوا بوجه خاص على حرية الإنسان ومسئوليته والدور الذي يمكن أن يقوم به الفرد في أحداث عالمه المعاصر.

إن هذا الجو الاجتماعي الذي وصل ذروته أثناء الحرب العالمية الثانية وفي أعقابها قد مهد الطريق أمام هذه النزعة. إذ بدا لدى الناس اتجاه جديد في الحياة يتميز بالاستعداد الثابت لمواجهة مختلف مواقف الحياة، والتأثر بها. فلم يكن لدى الشباب على وجه الخصوص ارتباط نهائي بمهنة معينة أو طبقة اجتماعية معينة، كما لم يكن لهم ارتباط أسري قوي. وأصبحوا لا يعيشون لغاية معينة إلا لمجرد أنهم يعيشون. ومثل هذا الجو كان هو الجو الملائم تمامًا لأفكار الوجوديين وآرائهم في الإنسان والوجود والحرية والمسئولية إلى آخر هذه المسائل التي دارت حولها اهتمامات الوجوديين[٣]. كما كانت آراؤهم في الحرية – وهي محور أفكارهم – قد انطلقت من صيحة التحرر التي كانت تتردد في أرجاء أوروبا خلال الحرب، ولكنها بقيت تتردد بعد الحرب بوصفها نظرية اجتماعية وفلسفية. ولهذا قيل أن مؤلفات سارتر قد ولدت في ظل الاحتلال، ومع ذلك فإن صداها المدوي قد تردد مع انتصار المقاومة"[٤].

ثانيًا: أن التقدم العلمي الهائل وما ترتب عليه من آثار اجتماعية كبيرة وخطيرة كان من العوامل الهامة في ظهور الأفكار الوجودية وانتشارها. إذ لاحظ الوجوديون وعلى رأسهم الفيلسوف الفرنسي "جبرييل مارسيل" أن

المجتمعات الحديثة قد أصبحت الآن تواجه خطرًا كبيرًا يتمثل في هذا الطابع الآلي الواضح لهذه المجتمعات، ذلك الطابع الذي أصبح يمثل خطرًا يتهدد الوجود الإنساني الفردي المتميز. ففي كتاب "سر الوجود" لمارسيل نجد فصلاً يكرسه الفيلسوف للحديث عن خطر الحياة الآلية الذي يتهدد حياتنا الشخصية في عالم التنظيمات الاجتماعية المتزايدة، ذلك العالم الذي أطلق عليه مارسيل اسم "العالم المحكم". وحجته في ذلك أن إنسان العصر الحديث قد اصبح مهدد بفقد "إنسانيته"، ذلك لأن عالمنا البيروقراطي الحديث قد صار يميل إلى التوحيد بين "الفرد" وبين السجل الرسمي لحالته المدنية (أو الاجتماعية). وبذلك استحالت "الشخصية" في عالمنا الحديث إلى مجرد "بطاقة هوية". فلم يعد الإنسان أكثر من مجموعة وظائف يمكن أن يقوم بها أي مخلوق آخر بدلاً منه. في حين أن لكل ذات طابعها الشخصي الفريد الذي لا سبيل إلى استبداله بغيره أو الاستعاضة عنه بغيره. ولا شك في أن عالمًا من هذا القبيل لابد أن يقضي على القوة الإبداعية الفردية، لكي يحيلها إلى معدلات متساوية من القدرة، وبالتالي فإنه لابد من أن يؤدي إلى القضاء على كل حياة شخصية. وحين يتم تحويل كل شيء — بما في ذلك الإنسان نفسه — إلى تحليل إحصائي يقوم على قانون المتوسطات الحسابية، فإنه لابد لهذه المساواة المزعومة من أن تتم على حساب كل مقدرة إبداعية شخصية. وبالتالي فإن عملية "التسوية" لابد من أن تؤدي إلى القضاء على كل امتياز قضاء نهائيًا. وبذلك راح الوجوديون يندون بتلك النزعة "الجماهيرية" التي تهدف للقضاء على الشخصية ومحو الفردية من أجل تمجيد الجمهور "اللاشخصي" أو الحقيقة الاجتماعية الغفل(٥).

ثالثًا: رأينا من قبل كيف جاءت النزعة الرومانسية رد فعل لعصر العقل، الذي تمثل في طغيان العلم على كل مرافق الحياة الاجتماعية والفكرية في أخريات القرن الثامن عشر. وإذا شئنا الآن أن نفهم الوجودية، فإننا لا نجد فهمًا لها أفضل من أن نقول عنها "رد فعل ضد عصر العقل" وفلاسفة ذلك العصر. إذ أن أولئك الفلاسفة قد غالوا في تقدير العقل فاعتبروه وحده

الملكة الإنسانية العليا القادرة على حل جميع المشكلات، وجعلوا منه شرطًا للمعرفة الكاملة، وباختصار فإنهم نظروا إلى العقل على أنه "مطلق". وكلمة "مطلق" Absolute هنا تعني أمرين: أولهما أن العقل هو الجزء النهائي Ultimate للواقع، لا يسترشد بشيء، ولا يتحكم فيه شيء. وثانيهما أن قوى العقل نهائية. إلا أن نفس هذا الاعتقاد في العقل اعتقاد غير معقول، لأن جميع الخبرات تدل على أن العقل هو جزء من الطبيعة البشرية ويتأثر بهذه الطبيعة، وأن قواه محدودة. وبذلك لا يمكن ولا يجب النظر إليه على أنه مطلق. وقد أدى هذا الموقف العنيف وغير المعقول وغير العقلي الذي وقفه فلاسفة عصر العقل إلى رد الفعل العنيف وغير العقلي للوجودية(٦).

إن الاعتقاد بعقل مطلق اعتقاد غير عقلي، لأن جميع خبراتنا ــ كما أشرنا ــ تدل على أن هناك حدودًا لقوى العقل. وعلى ذلك فإن الطريقة المنطقية العقلية العلمية في التفكير لا تفسر سوى جزء من الواقع محدود للغاية. ولنضرب لذلك مثلاً ببعض جوانب العلم الطبيعي الذي يعد النتاج الفعلي الأكثر تأثيرًا لعصر العقل، والذي حقق نجاحًا فاق حتى أكثر التوقعات المتفائلة لذلك العصر المملوء بالتفاؤل. ولنسأل الآن: هل أثبت العلم أن قوى العقل بلا حدود، وقادرة على حل جميع المشكلات؟

يعد علم الفيزياء أكثر العلوم الطبيعية تقدمًا. وقد اكتشف الفيزيائيون المحدثون نوعًا من الواقع وراء الواقع الذي نعرفه، ومن نوع مختلف عنه. وقد أطلق بعضهم على هذا الواقع اسم "المطلق، وقد توصلوا إلى معلومات عن هذا "الواقع المطلق"، كما حدث في نظرية الكم (الكوانتوم) فقد اكتشفوا ــ على سبيل المثال ــ أن الطاقة التي تنبعث من ذرة ما لا يمكن أن تنبعث بأي كمية نريدها، إذ أن لها حد أدنى من الكم، وأي كم من الطاقة المنبعثة ينبغي أن يكون مضاعف بوضوح، مما يدل على أن للعقل حدودًا، وذلك لأن رجل الفيزياء لابد أن يسلم بأن هناك واقعًا لا يمكن ــ رغم إمكان إثباته ــ أن يكون مفهومًا، فمعرفتنا بهذا الواقع هى ــ على حد تعبير "هيزنبرج" ــ "معلقة على عمق لا يسبر غوره"(٧).

المجتمعات الحديثة قد أصبحت الآن تواجه خطرًا كبيرًا يتمثل في هذا الطابع الآلي الواضح لهذه المجتمعات، ذلك الطابع الذي أصبح يمثل خطرًا يتهدد الوجود الإنساني الفردي المتميز. ففي كتاب "سر الوجود" لمارسيل نجد فصلاً يكرسه الفيلسوف للحديث عن خطر الحياة الآلية الذي يتهدد حياتنا الشخصية في عالم التنظيمات الاجتماعية المتزايدة، ذلك العالم الذي أطلق عليه مارسيل اسم "العالم المحكم". وحجته في ذلك أن إنسان العصر الحديث قد اصبح مهدد بفقد "إنسانيته"، ذلك لأن عالمنا البيروقراطي الحديث قد صار يميل إلى التوحيد بين "الفرد" وبين السجل الرسمي لحالته المدنية (أو الاجتماعية). وبذلك استحالت "الشخصية" في عالمنا الحديث إلى مجرد "بطاقة هوية". فلم يعد الإنسان أكثر من مجموعة وظائف يمكن أن يقوم بها أي مخلوق آخر بدلاً منه. في حين أن لكل ذات طابعها الشخصي الفريد الذي لا سبيل إلى استبداله بغيره أو الاستعاضة عنه بغيره. ولا شك في أن عالمًا من هذا القبيل لابد أن يقضي على القوة الإبداعية الفردية، لكي يحيلها إلى معدلات متساوية من القدرة، وبالتالي فإنه لابد من أن يؤدي إلى القضاء على كل حياة شخصية. وحين يتم تحويل كل شيء — بما في ذلك الإنسان نفسه — إلى تحليل إحصائي يقوم على قانون المتوسطات الحسابية، فإنه لابد لهذه المساواة المزعومة من أن تتم على حساب كل مقدرة إبداعية شخصية. وبالتالي فإن عملية "التسوية" لابد من أن تؤدي إلى القضاء على كل امتياز قضاء نهائيًا. وبذلك راح الوجوديون ينددون بتلك النزعة "الجماهيرية" التي تهدف للقضاء على الشخصية ومحو الفردية من أجل تمجيد الجمهور "اللاشخصي" أو الحقيقة الاجتماعية الغفل(٥).

ثالثًا: رأينا من قبل كيف جاءت النزعة الرومانسية رد فعل لعصر العقل، الذي تمثل في طغيان العلم على كل مرافق الحياة الاجتماعية والفكرية في أخريات القرن الثامن عشر. وإذا شئنا الآن أن نفهم الوجودية، فإننا لا نجد فهمًا لها أفضل من أن نقول عنها "رد فعل ضد عصر العقل" وفلاسفة ذلك العصر. إذ أن أولئك الفلاسفة قد غالوا في تقدير العقل فاعتبروه وحده

الملكة الإنسانية العليا القادرة على حل جميع المشكلات، وجعلوا منه شرطًا للمعرفة الكاملة، وباختصار فإنهم نظروا إلى العقل على أنه "مطلق". وكلمة "مطلق" Absolute هنا تعني أمرين: أولهما أن العقل هو الجزء النهائي Ultimate للواقع، لا يسترشد بشيء، ولا يتحكم فيه شيء. وثانيهما أن قوى العقل نهائية. إلا أن نفس هذا الاعتقاد في العقل اعتقاد غير معقول، لأن جميع الخبرات تدل على أن العقل هو جزء من الطبيعة البشرية ويتأثر بهذه الطبيعة، وأن قواه محدودة. وبذلك لا يمكن ولا يجب النظر إليه على أنه مطلق. وقد أدى هذا الموقف العنيف وغير المعقول وغير العقلي الذي وقفه فلاسفة عصر العقل إلى رد الفعل العنيف وغير العقلي للوجودية[٦].

إن الاعتقاد بعقل مطلق اعتقاد غير عقلي، لأن جميع خبراتنا ــ كما أشرنا ــ تدل على أن هناك حدودًا لقوى العقل. وعلى ذلك فإن الطريقة المنطقية العقلية العلمية في التفكير لا تفسر سوى جزء من الواقع محدود للغاية. ولنضرب لذلك مثلاً ببعض جوانب العلم الطبيعي الذي يعد النتاج الفعلي الأكثر تأثيرًا لعصر العقل، والذي حقق نجاحًا فاق حتى أكثر التوقعات المتفائلة لذلك العصر المملوء بالتفاؤل. ولنسأل الآن: هل أثبت العلم أن قوى العقل بلا حدود، وقادرة على حل جميع المشكلات؟

يعد علم الفيزياء أكثر العلوم الطبيعية تقدمًا. وقد اكتشف الفيزيائيون المحدثون نوعًا من الواقع وراء الواقع الذي نعرفه، ومن نوع مختلف عنه. وقد أطلق بعضهم على هذا الواقع اسم "المطلق، وقد توصلوا إلى معلومات عن هذا "الواقع المطلق"، كما حدث في نظرية الكم (الكوانتوم) فقد اكتشفوا ــ على سبيل المثال ــ أن الطاقة التي تنبعث من ذرة ما لا يمكن أن تنبعث بأي كمية نريدها، إذ أن لها حد أدنى من الكم، وأي كم من الطاقة المنبعثة ينبغي أن يكون مضاعف بوضوح، مما يدل على أن للعقل حدودًا، وذلك لأن رجل الفيزياء لابد أن يسلم بأن هناك واقعًا لا يمكن ــ رغم إمكان إثباته ــ أن يكون مفهومًا، فمعرفتنا بهذا الواقع هى ــ على حد تعبير "هيزنبرج" ــ "معلقة على عمق لا يسبر غوره"[٧].

ولا يساعدنا علم البيولوجيا في هذا المجال. فبالرغم من أن نظرية التطور ــ كما يقولون ــ قد قادت إلى فهم كبير للعالم العضوي، إلا أن "داروين" قد اضطر إلى رفض نظرية "لامارك" في التطور، وهذا يعنى أن العقلي قد أذعن للاعقلي. فقد ادعى "لامارك" أن الكائنات العضوية تؤقلم نفسها تدريجيًا مع بيئاتها الجديدة، وظروف حياتها الجديدة مكتسبة خصائص جديدة تساعدها على حياة أفضل، وهذه الخصائص تورث وتظهر أنواع جديدة. ومثل هذه العملية لا يمكن أن تكون مفهومة بالعقل. وقد اضطر "داروين" إلى رفض ذلك، وأصبحت الآن نظرية التطور قائمة على ما يسمى بالتحول الفجائي أو الطفرة Mulation أي تغيرات عرضية مفاجئة في الكائنات الحية تحدث بطريقة لا يمكن تفسيرها. ويحدث أن تكون بعض الخصائص الجديدة التي تأتي على هذا النحو أن تكون نافعة في الحياة والموت المستمرين فتجاهد من أجل البقاء. وعلى ذلك تكون الأفراد التي تحوز هذه الخصائص أفراد منتخبة للبقاء، وعلى أساس أنها باقية فإن صفاتها الجديدة تورث ومن ثم تظهر الأنواع الجديدة. وهذا الافتراض غير عقلي على الإطلاق، فأي منطق معقول أو عقلي يمكن أن يساعدنا على أن نفهم الطريقة التي يتسنى بها لقوى وعوارض عمياء ــ وهى التي تنتج الطفرات التي تجعل الانتخاب الطبيعي ممكنًا ــ أن تنتج هذه الوفرة العجيبة من الكائنات العضوية الموجودة، من نباتات وحيوانات وأناس؟! إن مجرد الدعوى بأن الفوضى وعدم النظام يمكن أن يتحول إلى نظام إنما يضع العملية برمتها خارج حدود العقل(٨).

كما أن اكتشاف اللاوعي Subconscious أو اللاشعور Unconscious في علم النفس الحديث (فرويد وتلاميذه) جعلنا ندرك أن الأفعال الإنسانية لا تتحدد بمجرد الأغراض والدوافع التي نكون على وعي بها، بل تحدد أيضًا ــ وبصورة أكثر قوة ــ بدوافع أخرى، وغرائز، وانفعالات، وبعوامل بيولوجية، وخبرات طفلية ما نزال على غير وعي بها. وتكون هذه كلها "مدفونة" في اللاشعور، ولا يمكن معرفتها معرفة كاملة إلا إذا طفت على السطح بإجراءات عسيرة. وحتى لو

حدث ذلك، فإن معرفتنا باللاوعي تكون معرفة هزيلة. ومن الواضح أن الشعور هو أساس العقل، وبدونه يكون العقل محالاً. فلو سلمنا بواقعية اللاشعور، فلابد لنا من أن نسلم على الفور بأن للعقل حدودًا. وهذا التحديد السيكولوجي للعقل ربما كان أمرًا قاطعًا، لأن عصر العقل، والنتائج التي ترتبت عليه، كان أمرًا يقوم على التوحيد بين الإنسان وشعوره. فلو كان اللاشعور قوة حقيقية ــ وهو أمر يبدو الآن بعيدًا عن الشك ــ فلا يمكن أن ننظر إلى العقل على أنه "مطلق"(٩).

وهكذا لم يسلم الوجوديون بما زعمه فلاسفة عصر العقل بأن العقل قوة مطلقة قادرة على حل جميع المشكلات، ووقفوا مع القائلين بأن قوى العقل محدودة، ولا يمكن أن يقدم لنا تفسيرًا لجميع أمور الواقع وعلى رأسها الأمور الإنسانية.

وهنا نصل إلى لب المشكلات التي عنى بها الوجوديون بالنسبة لهذا المجال. وهو أن العقل في أساسه غير شخصي Impersonal وبالتالي فلا يمكن أن يساعدنا حين نرغب معالجة التجربة الإنسانية. فإن العلم ــ الذي كان أظهر نتائج لعصر العقل ــ قد طغى على كل مرافق الحياة أبان القرن الثامن عشر، وبمجيء القرن العشرين كان طغيان هذا الاتجاه المادي التجريبي بما يرتبط به من سيطرة عقلية صارمة على جوانب الحياة المختلفة قد بلغ ذروته. كما ظهرت النزعات التحليلية الرياضية ليتسع نطاق العلم يشمل ميادين أخرى لم تكن تنطوي تحته من قبل بصورة واضحة، وهى ميادين البحث في الإنسان. وقد سبب هذا الأمر زعرًا شديدًا لدى كثير من المهتمين بشئون الإنسان، ذلك لأن تطبيق مناهج البحث العلمي التجريبي على الإنسان، وإخضاعه للتحليل المنطقي الرياضي يحيل الإنسان في نظرهم إلى مجرد "شيء" لا يختلف عن بقيت الأشياء الطبيعية. ولكن هيهات للإنسان أن يستحيل إلى "شيء" من الأشياء، فالإنسان في جوهره كائن له طبيعته المتطورة، والتجربة الإنسانية تجربة تنبض دائمًا بالحيوية. وأي محاولة يراد بها إخضاع الإنسان للتجريب العلمي والمقاييس الرياضية مآلها إلى الفشل في تقديم صورة صحيحة لواقع الإنسان الحي، أو تفسير صحيح لتجاربه الزاخرة المتجددة.

ومن هنا ثار هؤلاء الفلاسفة على تلك الاتجاهات العلمية التي حاولت أن تمحو إنسانية الإنسان وتطمس معالم نشاطه الإنساني وخبراته الحية. ورأوا أن للإنسان طبيعته الخاصة التي ينبغي أن نعالجها بطرق تتفق معها. فلابد أن نعود إلى الواقع الإنساني والوجود الإنساني الحي لكي نعرفه في واقعه الخصب المتطور دون أن نحاول صبه في قوالب محددة، أو إخضاعه لمقاييس صارمة.

رابعًا: من العوامل الهامة التي أدت إلى ظهور الوجودية تفشي بعض المذاهب العلمية والفلسفية في القرن التاسع عشر، تلك التي حاولت أن ترسخ في الأذهان فكرة المطلق. ونستطيع بوجه عام أن نقول أن "نيوتن" قد وضع أساس المطلق في العلم وجاء "هيجل" ليؤكد فكرة المطلق في الفلسفة، مقيمًا كل نظرياته على أساس تلك الفكرة. وتقوم هذه الفكرة على أساس أن هذا العالم المتكثر وهم من الأوهام، إذ أن الحقيقة الوحيدة الكائنة في العالم هى المطلق. فليس الإنسان الحقيقي هو هذا الفرد أو ذاك، بل هو الإنسان الكلي، هو حقيقة تعلو على جميع الأفراد الذين هم ليسوا سوى صور متغيرة لتلك الحقيقة الكلية. وما دام هذا العالم متكثر متغير فليس هو ــ كما يبدو لنا ــ عالم حقيقي. ويبقى المطلق هو الحقيقة الوحيدة.

وقد رأي بعض المفكرين ــ ومن بينهم أنصار الوجودية ــ أن في هذا محوا لشخصية الإنسان الفرد، وحقيقته الوجودية الفعلية. وأصبحت كل تجارب الإنسان الحية بوصفه كائنًا له فرديته المتميزة وهما من الأوهام. وهكذا ثار عدد كبير من المفكرين على تلك الفلسفات المثالية التي نادت بفكرة المطلق، حتى يعيدوا للإنسان الفرد شخصيته، ويفسروا تجاربه الإنسانية الحية. وبذلك ركزوا على التجربة الإنسانية الفردية الحية التي تتمتع باستقلال ذاتي، وخصوبة لا نظير لها في المخلوقات الأخرى.

خامسًا: كان للوجودية منابع فكرية كثيرة في تاريخ الفلسفة، ولا أجد بنا حاجة إلى تتبع سلسلة الفلاسفة الذين كانوا لهم تأثيرهم على هذه النزعة ابتداء من سقراط وأفلاطون وأرسطو قديمًا وأوغسطين في العصور الوسطى وبسكال في القرن السابع عشر(١٠). وحسبنا أن نبدأ بالأسلاف المباشرين للوجودية.

كيركجارد: ويعد الأب الروحي للوجودية، والمصدر الذي نبعت منه معظم الاتجاهات الوجودية المعاصرة. والغريب أن الفيلسوف الدنمركي "سيرين كيركجارد" لم يحظ بأي اهتمام أثناء حياته. ويعزى اكتشاف أفكاره في القرن العشرين إلى تماثل أفكاره ومأساته الخاصة مع روح عصرنا الذي نعيشه. ولم يقم كيركجارد نسقًا فلسفيًا خاصًا به، ولكنه هاجم "هيجل" منكرًا إمكانية جمع التعارض بين الفكرة ونقيضها داخل مركب عقلي واحد. وأقر بأولوية الوجود على الماهية. ويبدو أنه أول من استخدم لفظ "الوجودية" بمعناه "الوجودي". ووقف ضد النزعة العقلية متمسكًا باستحالة الوصول إلى معرفة الله تعالى بأي عملية عقلية. لذلك كان الإيمان المسيحي مملوءًا بالتناقضات، لأن أي محاولة لتعقيل الله هي في حقيقتها مروق عن الدين. وربط كيركجارد نظريته عن الموت بنظريته الخاصة بعزلة الإنسان التامة، وبعلاقته بالله والمصير المأسوي للإنسان(١١).

وقد لعب "أدموند هوسرل E. Husserl" (١٨٥٩ - ١٩٣٨) ومذهبه الفينومينولوجي Phenomenology دورًا هامًا في الوجودية. وقد استخدم هيدجر ومارسيل وسارتر المنهج الفينومينولوجي، مع أنهم لم يتفقوا مع هوسرل في النتائج التي توصل إليها طريق هذا المنهج. فحذف هوسرل للوجود (أو وضعه بين قوسين) قد جعله في تعارض مع الوجودية(١٢).

وتدين الوجودية أيضًا لفلسفة الحياة وخاصة في رأيها عن الزمان، ونقدها للمذهب العقلي والعلم الطبيعي.. وقد قدم "برجسون" و"نيتشه" الكثير من الأفكار للوجودية(١٣).

المقصود بالفلسفة الوجودية:

لقد شاع استخدام لفظ "الوجودية" شيوعًا كبيرًا في الأوساط الأدبية والفلسفية والفنية والاجتماعية، واتسع معناه اتساعًا غريبًا حتى كاد يفقد معناه. فلم يقتصر استخدامه على نمط فلسفي معين له خصائص معينة، بل تعداه إلى حد القول عن موسيقى أو رسام أو صحفي أنه "وجودي". بل وصل الأمر إلى حد إطلاق هذا

الوصف على كثير من السلوك الصاخب والفاضح الذي يحدث في النوادي ذات الطابع الأخلاقي المنحل، وفي حانات الليل بكل ما يقع فيها من أفعال لا تليق بكرامة الإنسان.

ولكن لندع هذه البدع التي ترتبط بالوجودية، ولنحاول النظر إلى هذا الاتجاه من زاوية فلسفية. وهنا لا نجد الأمر ميسورًا كما قد نتصور، لأننا لو نظرنا إلى من نصفهم بأنهم "وجوديون" من أمثال "كيركجارد" و"هيدجر" و"ياسبرز" و"سارتر" وغيرهم، لما وجدنا أنفسنا أمام نمط واحد من الفلاسفة لكل منهم ضرب من ضرب من التفكير الفلسفي يختلف اختلافًا كبيرًا عن الآخر على وجه لا يمكن معه أن نصبهم جميعًا في قالب واحد وهو قالب "الوجودية". بل أن بعض هؤلاء الفلاسفة من يرفض صراحة أن يصف نفسه أنه وجودي، بل منهم من يرفض أن يعد نفسه أنه فيلسوف. فقد رفض أب الوجودية "كيركجارد" أن يقول عن نفسه أنه فيلسوف، بلا فضل القول بأنه باحث في الأمور الدينية والإلهيات، متخذًا موقفًا فرديًا انعزاليًا. كما رفض "هيدجر" أن يصف نفسه بأنه "وجودي" لأن الفيلسوف الوجودي في نظره يحصر انتباهه في الوجود الخاص أي في الوجود الإنساني الخاص ولا يتعداه إلى البحث في الوجود العام، في حين أن فلسفته إنما تبحث في الوجود العام، شأنها شأن معظم الفلسفات الأخرى. ولهذا فهو ليس "فيلسوفًا وجوديًا" بهذا المعنى، بل الأحرى هو "فيلسوف الوجود". وإلى مثل هذا ذهب "ياسبرز" الذي وصف فلسفته بأنها "فلسفة الوجود". معتقد بأن "سارتر" هو وحده الذي ارتضى لنفسه اسم "الفلسفة الوجودية"(١٤). كما آثر "جيربيل مارسيل" أن يسمى فلسفة باسم: السقراطية الجديدة"(١٥).

ويبدو أن اسم الوجودية "وصفه وجودي" إنما يرتبطان بالمدرسة الفرنسية الوجودية التي تزعمها "سارتر". والواقع أن شهرة الوجودية قد بدأت في اتساعها منذ كتابات سارتر وتلاميذه حتى التصقت الوجودية باسم سارتر، وكأنه هو وحده صاحب هذه الفلسفة!

وعلى ذلك، فإن من العسير تمامًا تقديم تعريف "جامع مانع" ــ إذا شئنا أن نستخدم لغة المناطقة التي ينفر منها الوجوديون ــ للفلسفة الوجودية تنطبق على جميع من نقول عنهم أنهم "وجوديون". ولكن على الرغم من هذا، فإننا نستطيع أن نلتمس عندهم جميعًا بعض الاهتمامات المشتركة التي تميزهم عن غيرهم من الفلاسفة. وربما كانت هذه الاهتمامات هى التي تسوغ لنا أن نضعهم جميعًا ــ مع شيء من التجاوز ــ تحت اسم "الوجودية". فماذا عسى أن تكون هذه الاهتمامات المشتركة؟

١- انصبت معظم اهتمامات الفلاسفة الوجوديين على المشكلات الوجودية للإنسان، مثل معنى الحياة والموت والمعاناة.. وباختصار كل ما يتصل بمشكلات الوجود البشري أو "الوجود الإنساني في العالم" على حد قول هيدجر. ولكن لا يعني هذا أن هذه المشكلات الإنسانية هي من وضع هؤلاء الفلاسفة، إذ أنها كانت موضوع دراسة وبحث على يد الفلاسفة على مر العصور. إلا أن هذه المشكلة قد اتخذت على يد الفلاسفة الوجوديين صورة جديدة. فلم يعد الإنسان عند الوجوديين بالمعنى الذي تناوله الفلاسفة الآخرون، أعني ذلك الحيوان الناطق الذي افترضه الفلاسفة العقليون، وجعلوا بذلك من الناس جميعًا نسخة واحدة. بل أصبح الإنسان الوجودي هو ذلك الإنسان الفرد الذي يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال تجربته الحية التي لا يستطيع أحد غيره أن يحل محله فيها. وهذه التجربة الإنسانية والمشكلات الفعلية الإنسانية إنما تجسد عند الوجوديين الفردية الإنسانية التي لا ينبغى أن تذوب وسط مجموعة من الأفكار الجامدة، تلك التي من شأنها أن تشوه الوقع الإنساني الحقيقي.

إن المنطق الرئيسي هنا هو أن التجربة الإنسانية التي يعيشها الإنسان هى منبع كل معرفة وأساس البحث عند الفلاسفة الوجوديين، كل من وجهة نظره. ولعل هذا هو السبب في أن الفلسفة الوجودية تظهر دائمًا مطبوعة بطابع الخبرة الشخصية حتى عند هيدجر.

وهنا قد تختلف الوجودية من النزعة الإنسانية الطبيعية. فعندما يقول صاحب النزعة الإنسانية: "الإنسان مقياس الأشياء جميعًا" فإنه يتحدث عن الإنسان بوصفه نوعًا، لا عن الناس بوصفهم أفرادًا. غير أن الوجودي يرى أن عبارة "الإنسان مقياس الأشياء جميعًا" (وهى عبارة تنطوي في نظره على طنطنة وتفاهة) لا تعني قطعًا الجنس البشري بأكمله. فمن المبادئ الرئيسية في الوجودية القول أن الفرد وحده هو مقياس الأشياء جميعًا ولاسيما كل القيم، فالحياة عملية متصلة من اتخاذ القرارات، وكل قرار هو في نهاية الأمر شخصي وفردي. وما حياة الإنسان إلا مجرد مشروع. وكل منا مهندس ذاته وبناؤها[١٦].

٢- يشترك الوجوديون في القول بأن الوجود الإنساني واقعي بشكل مطلق، وهو واقع متجدد في كل لحظة، يخلق ذاته بشكل مستمر. وهو مجرد مشروع يزداد تحققًا في كل لحظة، بحيث يظهر في كل لحظة أكمل من اللحظة السابقة عليها. وهو على هذه الصورة من الواقعية التي تختلف عما كان يعتقد به الفلاسفة بوجه عام. فالإنسان عند الوجوديين لم يخلق دفعة واحدة بحيث تصبح طبيعته محددة واضحة منذ البداية، بل أن وجوده يخلق ذاته في كل لحظة. فالإنسان هو الذي يخلق ذاته بحرية كاملة، بل الإنسان عندهم مرادف لحريته على وجه لا نستطيع معه أن نقول أن طبيعة الإنسان محددة قبل أن يوجد، بل لابد من أن يوجد أولاً ثم يحدد هو نفسه بعد ذلك بالاختيارات الحرة التي يتخذها بعد وجوده.

٣- ويترتب على ذلك أن الوجوديين يأخذون ما يسمى بالوجود بوصفه الموضوع الرئيسي الذي ينبغي أن ينصب عليه البحث. إلا أنهم يختلفون في معناه ومع ذلك فهو يمثل نمطًا إنسانيًا خالصًا. فالإنسان (وهو مصطلح يستخدمون مكانه أحيانًا ألفاظ "ما هنالك"، "الوجود"، "الأنا"، "الوجود لذاته") هو الذي يحوز الوجود بشكل فريد. وبمعنى أدق هو لا يحوز الوجود، بل هو الوجود نفسه. ولو كانت هناك ماهية للإنسان، لكانت هذه الماهية إما وجوده أو شيئًا ناتجًا عن وجوده[١٧].

٤- إن من الخطأ أن نستنتج من ذلك الوجوديين يعتبرون الإنسان مغلقًا على نفسه، بل على العكس من ذلك هو واقع مفتوح وغير كامل. وعلى ذلك فإن طبيعة الإنسان ترتبط ارتباطًا تامًا بالعالم وبالناس على وجه الخصوص. وقد أقر جميع ممثلي الوجودية بهذا الاعتماد المزدوج، بحيث يبدو الإنسان مدمجًا في العالم. وعلى ذلك فالإنسان لا يواجه في كل زمان موقفًا مفروضًا عليه، بل يواجه موقفه هو. ومن ناحية أخرى يفترض الوجوديون أن هناك ارتباطًا خاصًا بين الناس، وهذا الارتباط هو الذي يعطي للوجود صفته الخاصة. وهذا هو معنى "المعية" Togetherness عند هيدجر، و"التواصل" Communication عند ياسبرز، و"الانت" Thou عند مارسيل[١٨].

٥- ينكر الوجوديون التمييز بين الذات والموضوع. لذلك فهم لا يعطون قيمة للمعرفة العقلية بالنسبة للأغراض الفلسفية، لأن المعرفة الحقيقية لا تتحقق بالفهم، بل من خلال الواقع الذي يكون موضع خبرة منا.

وهكذا نلاحظ أن الوجودية جاءت رفضًا لكل أنواع التفكير المجرد، وللفلسفة المنطقية والعلمية الخالصة، وباختصار الوجودية هى الاتجاه الذي يرفض "مطلقية العقل، وتؤكد في مقابل ذلك أن الفلسفة ينبغي أن تتعلق بحياة الفرد وتربيته الخاصة، وبالموقف التاريخي الذي يجد نفسه فيه. فينبغي على الفلسفة ألا تهتم بالتأمل المجرد، بل بطريقة الحياة، فهى ينبغي أن تكون فلسفة تعيننا على أن نعيش. وهذا كله متضمن في كلمة "الوجود". ويقر الفيلسوف الوجودي بأن ما أعرفه ليس هو العالم الخارجي من حيث هو كذلك، بل هو تجربتي الخاصة. فالأمر الشخصي بالنسبة للوجودي أمر واقعي، وعلى ذلك ينبغي أن تبدأ الفلسفة من خبرة المرء الخاصة، من معرفته الباطنية الخاصة، وهذه المعرفة الباطنية هى الجديرة بالعناية والتوسيع والإثراء، لذلك ينبغي التسليم بها بوصفها أمرًا واضحًا. أما العقل ــ كما أشار إلى ذلك بعض الوجوديين ــ يمكن أن يكون مفيدًا في هذا الاتجاه، ولكن لا ينبغي على الإطلاق أن يكون وصيًا آمرًا[١٩].

الماهية غير سابقة على الوجود:

ونصل الآن إلى فكرة جوهرية في الفلسفة الوجودية يتفق عليها جميع الفلاسفة الوجوديون، وهى قولهم بأن الماهية Essence لا تسبق الوجود Existences. فالوجود سابق على الماهية عند معظمهم، أو الوجود هو الماهية عند بعضهم. فما معنى الوجود؟ وما معنى الماهية. وأيهما يسبق الآخر؟.

لعلنا نتفق على أن كل نوع من أنواع الكائنات له طبيعة تختلف عن طبيعة النوع الآخر. فلكل نوع مجموعة من الخصائص التي تميزه عن غيره هذا النوع أو ذاك. فللإنسان طبيعته الخاصة التي نجدها في كل أفراد من الأنواع، بحيث إذا ما توفرت هذه الخصائص في شيء قلنا أنه ينتمي إلى هذا النوع أو ذاك، فللإنسان مثلاً طبيعته الخاصة التي نجدها في كل أفراد الناس، بحيث إذا وجدت في كائن ما قلنا عنه أنه إنسان. ومعنى ذلك أن الماهية تشير إلى الطبيعة الحقيقية للأشياء، فهى تشير إلى إنسانية الإنسان، وحصانية الحصان.. الخ. ويمكن النظر إليها بصورة مجردة.

أما الوجود فهو ــ بوجه عام ــ التحقق الفعلي لأفراد الناس، هو هذا الإنسان المعين الذي أعرفه، أو في هذا الحصان الجزئي الذي أملكه وأحبه. وسنعود إلى الحديث عن الوجود مرة أخرى بعد قليل.

والسؤال الآن: هل الماهية تسبق الوجود أم أن الوجود سابق على هذه الماهية؟

يرى الوجوديون أن "ماهية" الأشياء الجامدة ــ مثل الكرسي ــ لابد أن تكون سابقة على وجودها. فالكرسي قد صنع على يد شخص كانت لدية "فكرة" الكرسي وطريقة صنعه. فوجود الكرسي جاء بعد تمثيل النجار صورة الكرسي، أي ماهيته، واستخدام الأدوات الضرورية لإخراج هذه الصورة إلى حيز الوجود، فجاء الوجود هنا لاحقًا على وجود الماهية في ذهن النجار. ومثل هذا يقال في النباتات والحيوانات، فبذرة التوت، تلك التي تنطوي على خصائص التوت وماهيته

تسبق وجود شجرة التوت، فالماهية هنا سابقة على الوجود، لأننا نستطيع أن نتنبأ بالصورة التي تكون عليها شجرة التوت من بذرتها.

وباختصار فإن جميع الكائنات تكون ماهية سابقة على وجودها فيما عدا الإنسان. فإن ماهيته لن تكون سابقة على وجوده. إذ أن الإنسان ــ فيما يقول سارتر ــ مشروع وجود يحيا ذاتيًا، ولا يوجد في سماء المعقولات مثل هذا المشروع، والإنسان لا يكون إلا بحسب ما ينويه وما يشرع بفعله[٢٠]. وبهذا الفعل الحر الذي يختار به ذاته يخلق ماهيته بنفسه[٢١].

وينبغي هنا أن نشير إلى أن هناك نوعين من الماهية: الماهية العامة والماهية الخاصة. والمقصود بالأولى هى الطبيعة الإنسانية أو الصورة الإنساينة العامة التي تميز النوع الإنساني من غيره من أنواع الكائنات الأخرى. وهذه الصورة لا دخل للإنسان بها، وهي تكون معروفة قبل أو يولد الإنسان. أما الماهية الخاصة فهى الحقيقة الفعلية التي يوجد عليها الإنسان في الواقع، فكون الإنسان خيرًا أم شريرًا، وكونه مثقفًا أو جاهلاً، وكونه عالمًا أو طبيبًا أو أديبًا أو قاتلاً أو سارقًا، فهذه كلها تشكل ماهية الإنسان الخاصة. وحينما يتحدث الوجوديون عن أن الماهية لا تسبق الوجود فإنهم بالطبع يقصدون هذه الماهية الخاصة.

ولكن ما قيمة أن نقدم الوجود على الماهية أو نجعل الماهية سابقة على الوجود؟ من الواضح أننا لو قدمنا ماهية الإنسان على وجوده، لوضعنا بذلك إنسانًا مثاليًا، وما علينا سوى أن نجتهد حتى نصبح مشابهين له قدر المستطاع، ولأصبح وجودنا موجهًا نحو غاية معينة، وهى هذه الماهية التي نعبر عنها بالعدل والخير والفضيلة والسعادة.. الخ. ولو اعتبرنا جميع الناس مشتركين في هذه الماهية، لنتج عن ذلك أن على الجميع أن يوجهوا جهودهم نحو ما يحقق كمال هذه الماهية، كما نجد ذلك في البذرة حيث توجد قوة كامنة توجه نمو الذرة حتى تدرك كمالها. وكمالها هو نوع معين من النبات له ماهية ثابتة معينة تميزه عن باقي الأشياء. كذلك يكون تقدم ماهية الإنسان على وجوده بمثابة قوة موجهة للوجود الإنساني.

إلا أن الوجودية جاءت لتقديم الوجود على الماهية، ولتتكر أن تكون هناك

ماهية واحدة ثابتة. فهناك، فيما يقول الوجوديون، ماهيات كثيرة تختلف باختلاف الأفراد وتتكون من وجود كل فرد. فالوجودية لا تبالي بالماهيات، ولا تعير أهمية إلا لما هو موجود، أو كما يقولون الوجود هو ما هو موجود. ومن هنا قيل أن هذه الفلسفة قد أحدثت ثورة في دراسة الإنسان.

وكلمة "الوجود" في هذه الفلسفة لا يقصد بها ما نعنيه عادة بهذه الكلمة ويبدو أن من العسير تقديم تعريف دقيق للوجود هنا. لأن الوجود عند الفلاسفة الوجوديين ليس صفة تضاف إلى الصفات التي تشكل ماهية الإنسان، بل هو الحقيقة التي تقوم عليها جميع الصفات، فإذا لم يكن هناك وجود انتفى وجود الصفات. ومن هنا فلا يصح أن تقول: أنا متوسط القامة، أسمر اللون، إلى آخر هذه الصفات إلا إذا كانت موجودًا، فنحن لا ندرك الوجود إلا فيما هو موجود، ولا يمكن إدراك الوجود منعزلاً بمفرده. ولا يصح أيضًا أن نقول عن الأشياء أنها موجودة، لأن وجود الأشياء لا يكون بدوننا. فالأشياء لا تصل إلى درجة الوجود الحقيقي إلا إذا وقعت لنا في خبرتنا، وأصبحت موضوعات لمعرفتنا وشعورنا بها. ومن هنا كان الوجود الحقيقي في نظر الوجوديين ميزة يمتاز بها الإنسان وحده.

ومن هنا عارض الوجوديون "الكوجيتو الديكارتي": "أنا أفكر إذن أنا موجود" الذي أراد به ديكارت أن يكون برهانًا على وجودنا. إلا أن هذا "البرهان" لا يشير إلى ترجيح التفكير المجرد، ومن هنا كان "همان" ــ وهو أحد أسلاف الوجودية ــ على حق حين قال على عكس ديكارت: "أنا موجود إن أنا أفكر". بل أن التفكير يتعارض مع الوجود، وهذا ما تمناه أب الوجودية المعاصرة ــ كيركجارد ــ حين قال "كلما ازددت تفكيرًا كلما قل إحساسي بوجودي".

الوجود والحرية:

إن الوجود الحقيقي هو في نظر الوجوديين ــ كما أشرنا ــ ميزة لا يمتاز بها سوى الإنسان، وذلك لأن الوجود الحقيقي يتطلب الاختيار والحرية. ولكن لما كان بعض الناس لا يتمتعون بهذا الاختيار، فإن هؤلاء لا يكون لهم وجود حقيقي.

فالأفراد الذين تقودهم الجماعة، ولا يقومون باختيار حقيقي فإنهم ـ فيما يقول هيدجر ـ لا يوجدون على الحقيقة، لأن من يوجد حقيقة هو ـ فيما يرى سارتر ـ الذي يختار نفسه بكل حرية، وهو الذي يكون نفسه، أعني هو الذي يكون من صنع نفسه.

فالوجود عندهم، إذن مرادف للاختيار، ومن يتوقف عن الاختيار الحر عند مرحلة معينة يتوقف عن الوجود الحقيقي. فنحن ـ كما يقولون ـ لا نوجد إلا بواسطة التقدم والرقي نحو وجود متزايد نحققه بواسطة حرية الاختيار. والتوقف عن الاختيار خيانة للوجود الإنساني، ولابد أن يكون ممتنعًا. لأننا لكي نكون موجودين على الحقيقة لابد لنا أن نميز بلا انقطاع بين هذا الكائن الذي بلغناه عن طريق اختيار مسبق وبين الكائن الذي نريد أن نكونه. فلا يجوز أن نتوقف عن الوجود كأننا بلغنا مرحلة نهائية، فالوجود دائمًا ارتفاع دائم، وسمو مستمر على ما نحن عليه عند لحظة معينة.

وهكذا نلاحظ أن الوجود عندهم مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفعل الإنساني والعمل الإنساني، والممارسة الفعلية لحرية الإنسان في الاختيار والسلوك وليس مرتبطًا بالتفكير في الوجود. لأنني مهما فكرت في وجودي فإنني لن أصل إلى تعريفه أو إدراكه، لأن الوجود ليس شيئًا من الأشياء الجامدة التي يمكنني أن أصل إليها بفكري، بل هو قوة متجددة على الدوام، تتبدى خلال اختياري الحر في طريقي نحو التقدم المتواصل.

وعلى ذلك، فإن الصفة الرئيسية للوجود ـ إن جاز لنا أن نصفه بصفة ـ هى أنه غير قابل للتحديد، وأنه يستعصى على المعرفة الموضوعية. لأننا هنا لسنا بازاء موضوع من الموضوعات وليس أمامنا شيء نعتمد عليه لتفسير وجودنا. وكما يقول ياسبرز أننا لا نستطيع أن نتكلم إلا عن الماضي، أي عن الوجود الذي أصبح موضوعًا. فالوجود يتلاشى إذا لاحظناه.

والآن، إذا كانت ماهية الإنسان تتمثل في وجوده، ووجوده يرادف حريته، كانت ماهية الإنسان متوقفة على حريته، لأنه هو الذي يخلق ماهيته الخاصة التي

لا يمكن أن توجد عند أي إنسان آخر، فهو الذي يختار هذا الأمر أو ذاك، فإن من العسير أن تحدد مسبقًا أي الأمرين سيختار، وبالتالي يستحيل التنبؤ بالماهية التي سيكون عليها.

إن الحرية عند الوجوديين هى الوجود الإنساني نفسه، وليست مجرد صفة مضافة إلى هذا الوجود. وفي ذلك يقول سارتر "إن الحرية ليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص طبيعتي، بل هى نسيج وجودي[٢٢] لأن الحرية هي عين الوجود، بل أن القول بأن الإنسان موجود يعني ببساطة أنه حر". وهكذا أصبحت الحرية عندهم وكأنها قدر لا سبيل إلى الهروب منه. فقد قدر على الإنسان أن يكون حرًا، وليس له الحرية في أن يتخلى عن حريته، فقد حكم علينا بأن نكون أحرارًا على حد قول سارتر.

فالإنسان يمر في كل لحظة من لحظات حياته بمواقف متعددة، ولا يملك إلا أن يختار بينها، وإلا كان شأنه شأن حمار "بوريدان" الذي وضع بين حزمتين من البرسيم، وتردد في اختيار إحداهما، وطال به التردد حتى مات جوعًا. فالإنسان لا يمكن أن يتوقف عن الاختيار، ومن خلال هذا الاختيار يختار نفسه، ويكون رب أفعاله وخالق ماهيته في حرية كاملة. فالإنسان ليس شيئًا آخر سوى خلق ذاتي، أي أن الإنسان هو الذي يخلق ذاته بنفسه، لأن وجوده يتوحد مع فاعليته (أي أعماله)، أو بالأحرى مع أفعاله الحرة. فالإنسان كما يقول سارتر، هو ما يفعل، وما هو إلا سلسلة من المشاريع. والوجود الإنساني هو ــ في أي لحظة ــ مشروع متحقق، رسمه الإنسان بنفسه، ونفذه بحرية تامة. وبعبارة أخرى نقول: أن وجود الإنسان الفعلي الخارجي ليس إلا مشروعه الأساسي. بيد أن الوضع الفعلي للإنسان لا يتطبق أو لا يتطابق أبدًا مع إمكانياته، ذلك لأن وجوده يظل دائمًا وجودًا ناقصًا، والنقص عند سارتر ما هو إلا تجل للسلب الأساسي الكامن في الوجود الإنساني. وفي ذلك يقول سارتر في كتابه "الوجود والعدم" "إن الانية (أي الوجود الإنساني) ليست شيئًا يوجد أولاً ثم ينقصه، فيما بعد، هذا أو ذاك، إنها توجد أولاً منذ البداية كنقص وعلى علاقة تركيبية مباشرة مع ما ينقصها.. والآنية تدرك في مجيئها إلى

الوجود على أنها وجود ناقص.. والآنية تجاوز مستمر إلى تطابق مع ذات غير معطي أبدًا"(٢٣).

إن السعي لتحقيق هذه الذات إنما يتم باختيار المواقف والأفعال في حرية تامة، ويكون الإنسان وحده هو الذي يقرر ويختار ما يكون إياه.

وما دام الإنسان حرًا بهذه الصورة، فهو إذن مسئول مسئولية كاملة عن أفعاله، لأنها أفعال أتاها بحرية تامة، واختيار كامل. ويرفض الوجوديون تبرير سلوك الإنسان وأفعاله بعوامل وظروف تتحكم فيه. إذ أن حياتنا، في نظرهم، هي كما نختار لها أن تكون. فالجبان هو الذي يصنع من نفسه إنسانًا جبانًا، والبطل هو الذي صنع لنفسه على هذه الصورة، وفي إمكان أولهما أن يكف عن الجبن، وفي إمكان الثاني أن يتوقف عن البطولة.

وقد يبرر البعض الإتيان بعمل ما بظروف اجتماعية أو عوامل وراثية أو بالغواية والإغراء لكي يتنصل من مسئوليته عن هذا الفعل. إن مثل هذه التبريرات مرفوضة عند الوجوديين، لأن الإنسان في نهاية الأمر هو الذي اختار هذا الفعل، مدركًا له تمام الإدراك، اختاره في حرية كاملة، وهو بالتالي مسئول عنه وعن نتائجه. ويذكر لنا ياسبرز في هذا المجال قصة مؤداها أن شخصًا وقف أمام القاضي يبرر ما قام به من فعل رادًا ذلك إلى ظروف مولده، والميول الوراثية الشريرة، وغير ذلك من عوامل لا دخل له بها، ملتمسًا البراءة لعدم مسئوليته عن دوافع هذا الفعل. فما كان من القاضي إلا أن رد عليه قائلاً: إذا كنت أنت مجبرًا عما قمت به من فعل، فأنا أيضًا مجبر على إدانتك، لأني مضطر إلى أن أحكم عليك بمقتضى ما لدي من قوانين.

ولكن قد يقول قائل: إن هناك من الأمور ما لا يمكنني أن أكون حرًا بازائها وبالتالي لا أكون مسئولاً عنها، لأنها تخرج عن نطاق اختياري وحريتي. فلو كنت ضعيف البنية، لما كنت حرًا في أن أكون مصارعًا أو ملاكمًا، ولو كنت جاهلاً لما كنت حرًا في أن أكون عضوًا في إحدى الأكاديميات العلمية.. وهكذا. ألم يقل سارتر نفسه أن الإنسان حالة تؤثر فيها عوامل عديدة. الطبقة التي ينتمي إليها

الإنسان، ومقدار مكسبه، وطبيعة العمل الذي يقوم به، كما أن عواطفه وأفكاره تخضع لتأثيرات متعددة، ألا ينطوي وجود الإنسان على الموقف التاريخي الذي يجد نفسه فيه؟

لقد ذهب "هيدجر" إلى أن وجودنا هو "وجود مقذوف به في موقف تخارجي" لا مهرب لنا منه. ولحماية حريتنا لا بد لنا من أن نقبل هذا الموقف بإرادتنا الحرة. فما دمنا لا نستطيع له تغييرًا، فيجب علينا أن نجعله ملكًا لنا، وذلك بتوحيده بوجودنا. لأننا سنبدد طاقاتنا وربما سنقضي على حياتنا لو أننا وقفنا ضد هذه الضرورات الخارجية[٢٤].

أما سارتر فقد قال: إذا لم يكن في استطاعتنا أن نختار الطبقة الاجتماعية التي ولدنا فيها، ولا أن نختار تكوين جسمنا وعقلنا، فإن الموقف الذي نختاره تجاه الطبقة التي نحن فيها، وتجاه جسمنا أمر راجع إلينا. فالعامل يتأثر بطبقته الاجتماعية، ولكن هو الذي يعطي معنى لحالته ولحالة زملائه، فهو الذي يهيئ للعمال مستقبلاً إما برضائه بحالته الراهنة وإما بالانتصار عليها. وإذا كنت عاجزًا ــ وأنا بالطبع لم أختر لنفس هذه الحالة ــ فأنا حر في اختيار موقف أقفه تجاه هذه الأمور. فلو بعت نفسي كعبد، أو أخضعت إرادتي لحاكم مطلق، فإني أمارس حريتي في مثل هذا الفعل، فموقفي تجاه وضعي الذي أنا عليه هو تعبير عن حريتي ومسئوليتي عما حدث وعما يترتب على ذلك، ولذلك فلا حرية إلا من خلال موقف معين اتخذه واختاره بمحض حريتي.

وهكذا فإن الإنسان يمارس حريته حتى في تلك "المواقف النهائية" ــ بتعبير ياسبرز ــ التي يصطدم بها الفرد، ولا يجد منها مفرًا كالميلاد والموت، وكالميلاد في يوم معين، أو بلد معين، أو من أبوين معينين.. فكل هذه المواقف لا تقضي على حرية الإنسان، لأنني أستطيع أن أمارس حريتي ازاء هذه المواقف، واستجب لها بشكل حر، وأصبح مسئولاً عنها. ويقول سارتر: إنني أشعر بالعار لكوني ولدت أو أدهش لهذا، أو أغتبط له، أو إذا حاولت انتزاع حياتي من نفسي فإني أؤكد أني أحيا، واعتبر هذه الحياة سيئة، وهكذا فإني ــ بمعنى ما ــ اختار أن

أولد. والعاجز مسئول عن عجزه، حقيقة أنه لم يختر هذه الحالة، إلا أنه أختار أن يحيا على هذا النحو، وبهذه الحياة يجعل العجز فعلاً من أفعاله، وتعبيرًا عن حريته وبالتالي فهو مسئول عنه، إذ كان بوسعه أن يختار بين الحياة عاجزًا وبين عدم الحياة كما ينتحر البعض مثلاً.

إن الحرية هنا حرية تلقائية، وهى تعبر عن تلقائية الإنسان. ولا وجود لها إلا في الوجدان، لأنه الجسم خاضع للحتمية التي يخضع لها العالم الطبيعي، أما الوجدان فهو تدفق حر، وحرية التدفق هذه هى الوجود، فلا شيء يوجد قبل الوجدان، إذ أن الإنسان إنما يوجد بواسطة هذا التدفق الحر.

وليست هذه الحرية ميز تمتاز بها الأفعال الإرادية فحسب، بل أن الشعور والعواطف والانفعالات والشهوات هى أيضًا حرة، لأنها مواقف يختارها الإنسان يقول سارتر: "أن خوفي حر هو دليل على الحرية، إنني أضع كل حريتي في خوفي، وتكون لدى حرية"(٢٥). لأنني اخترت لنفسي أن أكون خائفًا في ظرف معين. وهكذا تكون حياتنا السيكولوجية كلها حرة، وهذا الشعور بالحرية هو الذي يولد فينا شعور بالفزع والقلق والمسئولية.

ولابد لنا من الإشارة هنا إلى أن المسئولية التي ترتبط بالحرية، لا تعني مجرد أن الإنسان مسئول عن نفسه وحسب بحيث تنحصر هذه المسئولية في ذاته المحدودة، بل تتعدى ذلك إلى جميع الناس، بحيث يكون مسئولاً عنهم بالمثل، وهذا ما يؤكده سارتر حينما يقول: عندما نقول أن الإنسان يختار ذاته، إنما نقصد بذلك أنه باختياره لذاته يختار أيضًا لبقية الناس(٢٦).

وبهذا تكون مسئوليتنا أكبر بكثير مما نظن، لأنها تلزم الإنسانية جمعاء. فإذا كنت أود القيام بعمل فردي معين كأن أتزوج مثلاً وأرزق أطفالاً، فإني بهذا لا ألزم نفسي وحدها على اختيار الزوجة، بل ألزم الإنسانية جمعاء، حتى لو كان زواجي متعلقًا بوضعيتي أو بهواي أو برغبتي. وهكذا فأنا مسئول عن ذاتي وعن الجميع، وأني لا أخلق صورة معينة للإنسان الذي اخترته، بل باختياري لذاتي أختار "الإنسان" أيضًا. ومعنى ذلك أن الإنسان يحمل على كتفيه عبء العالم كله، فهو

مسئول عن نفسه وعن العالم، لا في وجودهما، بل في كيفية وجودهما، بمعنى أنه لا يستطيع أن يمتنع عن الشعور بالمسئولية عما يقع من المخالفات التي تلقيها على كاهله الحوادث وشكل العالم.. وهذه مسئولية ينوء بها كاهله، لأن الإنسان حين يدرك نفسه مجهورًا ضعيفًا بلا حول ولا قوة وحرًا، يدرك نفسه بوصفه الشخص الذي يصنع وجوده(٢٧).

الحرية والجبر (أو الضرورة):

والآن قد يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: هل الحرية عند الوجوديين مطلقة بمعنى أنها لا تعترف بأي قانون أو إلزام أو جبر؟

وهنا نجد عند الوجوديين الكثير من الأقوال التي تبدو في ظاهرها وكأنها مناقضة لمفهوم الحرية عندهم. إذ أنهم يربطون بين الحرية والضرورة، لأن الحرية لا تظهر بصورتها الحقيقية إلا في صراعها ضد الضرورة، فالحرية المطلقة التي لا تعترض طريقها العقبات حرية خاوية لا معنى لها. ومن هنا ربطوا بين الحرية والضرورة، وأنكروا أن يكون هناك تعارض بين الحرية والقانون، لأن الحرية تفترض القانون، فهو الذي ينظمها ويكفل بقاءها. فلو سلمنا بالحرية المطلقة تمامًا لكانت مرادفة للفوضى، ولا أنعدم شعورنا الحقيقي بالحرية. فشعورنا بحريتنا مرتبط بمعرفتنا وشعورنا بالأسباب والبواعث التي تدفعنا إلى العمل، وتتيح لنا الاختيار.

وعلى ذلك ذهب "كيركجارد" إلى القول بأنني لا أعرف الحرية في اختياري إلا حينما أسلم نفسي للضرورة، وحينما أسلم نفسي لها أنساها، وبذلك يكون الاختيار الحقيقي عنده هو الشعور بأننا لا نستطيع أن نعمل إلا ما نعمله، أو بعبارة أخرى، إنني لا أستطيع أن أختار إلا ما أختار. وهذا يعني أن الحرية لا تلغي القيود والضرورة على وجهها الصحيح إلا إذا كانت ثمة قيوم وضرورة، بحيث يكون الاختيار الحقيقي هو ذلك الذي يبدو في موقف لا يملك المرء بازائه إلا أن يختاره.

وإلى مثل هذا الرأي ذهب "هيدجر" و"ياسبرز". وقد رأي ياسبرز أن الأقوال "أنا موجود" و"أنا ملزم" و"أنا أريد" و"أنا اختار" كلها أقوال مرادفة للحرية الوجودية، فلا اختيار بغير قرار، ولا قرار بغير إرادة ولا إرادة بغير إلزام، ولا إلزام بغير وجود.

أما بالنسبة لسارتر فقد بدت الحرية عنده وكأنها مطلقة، لأن الإنسان عنده سيظل حرًا حرية مطلقة حتى وهو في أشد المواقف قهرًا وجبرًا. "أنه حتى مقابض الجلاد لا تعفينا من أن نكون أحرارًا"، والحرية هنا ليست مجرد "الحرية الداخلية" وحسب، فالعبد حر بالفعل في أن يكسر قيوده، لأن معنى القيود لأي تكشف إلا في ضوء الهدف الذي يختاره: فإما أن يظل عبدًا أو أن يغامر من أجل أن يحرر نفسه من العبودية(٢٨).

إلا أن سارتر يرى أن الحرية لا تنبثق إلا من مواقف الجبر والقهر وقد عبر سارتر عن هذه القضية أروع تعبير في "جمهورية الصمت"، عندما كان يصف فترة الاحتلال الألماني لفرنسا، فيقول ما نصه(٢٩):

> "لم نكن في يوم ما أكثر حرية مما كنا خلال فترة الاحتلال الألماني، فقد فقدنا في أثنائها كل حقوقنا ابتداء من حق الكلام، كنا نتلقى الإهانات في وجوهنا كل يوم، متقبلين إياها في صمت. وباسم أي ادعاء أو آخر كنا ننفي بالجملة. وكانت تواجهنا في كل مكان – في الجرائد وعلى الشاشة البيضاء – صورتنا الباهتة التي أراد منها قاهرونا أن نتقبلها. لهذا كله كنا أحرارًا، فلأن سم النازي قد تسرب إلى أفكارنا، كانت كل فكرة تعد انتصارًا، ولأن البوليس ذا القوة الشاملة حاول تكميم أفواهنا بالقوة، كانت كل كلمة تحمل قيمة إعلان المبادئ ولأننا قتلنا، فكل حركة من حركاتنا كانت لها خطورة الالتزام الوقور.. إن سر الإنسان لا يكمن في عقدة أوديب أو عقدة نقصه، بل هو حد حريته الخاصة وقدرته على مقاومة التعذيب والموت.. لقد قدمت ظروف النضال لأولئك الذين انخرطوا في سلك الحركات

السرية خبرة من نوع جديد فهم لم يحاربوا "على المكشوف" مثل الجنود، بل كانوا في كل الظروف متوحدين.. واجهوا التعذيب متوحدين عراة في حضرة معذبيهم.. المسئولية المطلقة في الواحدة المطلقة، أليس هذا هو التعريف الكامل للحرية؟ من ثم أقيمت وسط الظلام والدم جمهورية هى أقوى الجمهوريات جميعًا، أدرك كل مواطن من مواطنيها أنه قد وهب نفسه للكل، وحقق كل منهم — في عزلة مطلقة — مسئوليته ودوره في التاريخ. وبالاختيار لنفسه في حرية، اختار الحرية للجميع. هذه الحرية الخالية من المنظمات والجيوش والعساكر كانت مكسبًا لكل فرنسي، يثبت دعائمه الروحية في كل لحظة.. لقد كانت جمهورية الصمت والظلام".

إن مواقف الجبر والقهر هى شروط الحرية، وكل العقبات والتحديات لحريتنا هى — فيما يقول سارتر — من صنعنا وتظهر معنا. ويذهب إلى أن الوضع الذي يقاوم حريتنا لا يمكن أن يكون حجة ضد حريتنا ذلك أن الحرية تنبثق من خلاله(٣٠).

وهكذا نلاحظ أن الوجوديين يعترفون بما يعترض طريق الحرية من عقبات وتحديات، ولكنهم سرعان ما يحاولون سحب هذه العقبات والتحديات تحت غطاء حريتهم، ويجعلون من مواقف الجبر مواقف للحرية.

عرضية الوجود وعبثية الحياة (٣١):

إن الحرية وما يترتب عليها من الشعور بالمسئولية الكاملة عن كل اختيار نقوم به يبعث في نفوس معظم الناس ضيقًا وقلقًا شديدًا، ولكن لا مهرب للإنسان من هذا "القلق الأخلاقي"، فالإنسان لابد أن يعيش مع القلق، لا على البحث عن وسائل للقضاء عليه، وهذا القلق ليس هو الهم الذي يشعر به بعض الناس، بل هو شيء أعمق وأبعث على الخوف: هو الشعور الدائم بأن كل اختيار له دلالته وأهميته، لأنه يحمل في طياته مسئوليتنا الشخصية الكاملة، وبذلك يصبح كل اختيار جزءًا من تاريخنا "ماهيتنا" الدائمة.

إلا أن الوجودية تزيد من حدة هذا التوتر وهذا القلق حين تصور الكون بأنه عرضي تمامًا، وذلك بالنسبة إلى تجاربنا المنعزلة، ويترتب على ذلك أن الحياة عبث أو لا معقولة بالضرورة، ويكون وجود كل فرد أمرًا لا تحكمه أية ضرورة.

إن العالم بالنسبة للوجوديين عارض تمامًا، فمن الممكن أن يحدث أي شيء لأي شخص. فمهما تكن القدرة التنبؤية في المستقبل، سواء كان ذلك عن طريق العلم أو غيره، فإنها لا تستطيع أن تتنبأ بما سيحدث للإنسان، فتاريخ الحياة في نظر الوجودي ليس إلا سلسلة من الأحداث العارضة، ذلك لأن الناس الذين نقابلهم ونصادفهم ونحبهم أو نحاربهم، كل هؤلاء نلتقي بهم مصادفة. وكثيرًا ما يحاول المحبون إقناع أنفسهم بأن القدر هو الذي دبر التقاءهم، غير أن هذا وهم. فالناس قد ينتقلون من بيت معين في حي معين ويجدون فيه السعادة أو الشقاء، ولو كانت المصادفة قد جلبتهم إلى الشارع المجاور، وأحاطتهم بجيران آخرين وأشخاص آخرين يمكن أن يكونوا أصدقاء وأحباء لهم، لكان من الجائز أن تتحول سعادتهم أو شقاؤهم إلى عكسها.

ويصور لنا سارتر في إحدى مسرحياته هذا الطابع العرضي للوجود، فيقدم لنا البطل جالسًا في حديقة، وفجأة يدرك هذا الطابع العرضي للموقف، أعني وجوده في هذه الحديقة في هذه اللحظة بعينها، بل كونه حيًا في هذا العصر بالذات فقد كان من الممكن أن يكون في مكان آخر، أو كان من الممكن أن يكون في عصر آخر، بل أن كونه قد ولد ــ ومن هذا الأب بالذات وهذه الأم بالذات ــ إنما هو حادث قد وقع بالمصادفة المطلقة، ولماذا ولد في بلد معين مع أن أبويه كان من الممكن أن يعيشا في أي مكان آخر؟ ولماذا نجا من كل أخطار الحياة لكي يصل إلى سن النضج، ونجا من كل أخطار الحرب التي مات فيها عدد كبير من معاصريه؟

إن جميع هذه الأمور قد حدثت بالمصادفة أو بمجرد "الاتفاق" البحت. وهذه المصادفة هي في نظر سارتر الصفة الأساسية المميزة لكل وجود.

وتمضي الوجودية في هذه الفكرة حتى نهايتها المريرة والمؤلمة، فإن

الوجود طالما كان ــ في نظر فلاسفة الوجودية ــ وجود عارض فإن الحياة لابد أن تكون من قبيل العبث أو اللامعقول ــ بالمعنى المنطقي لهذه الكلمة، أعني أنها غير متسقة مع الحقيقة. فما دام أي شيء يمكن أن يحدث للشخص، فمن العبث أن نعتقد أن للحياة غاية أو خطة أو نظام عام، فكل الحوادث التي تؤثر في حياتنا عشوائية لا يمكن التنبؤ بها، فنحن نعيش دائمًا على حافة هاوية من اللايقين(٣٢).

ولكن أليس معنى هذا أن الحياة بلا معنى، مادامت تخلو من خطة كونية مدبرة من ذي قبل؟ وهنا يحاول الوجوديون إعطاء معنى للحياة يجعلها في نظرهم جديرة بأن تعاش. وهي "الالتزام"، أعني إمكان وضع الأفراد لأهداف فردية واهتدائهم إلى غايات "ذاتية" في الحياة. فالقيم كلها عندهم ليست شخصية أو فردية خالصة فحسب، بل كل الخطط والغايات تتصف بهذه الصفة. وعلى هذا فإننا لا يمكن أن نجعل للحياة معنى إلا إذا أمكننا أن نجد، بأنفسنا وفي أنفسنا، معنى ورضا في أعمال أو أهداف معينة. وهذا يعني الالتزام بأمور معينة أو مشروع معين نكرس له أنفسنا بكل ما لدينا من طاقة. وهذه الالتزامات لا تكون ثابتة طويلة المدى، إذ من الممكن أن تتغير، وهي بالفعل تتغير خلال حياة معظم الناس. ولولا هذه الالتزامات لأصبحت الحياة بلا معنى.

ولكن يجب أن نتنبه ــ فيما يرى الوجوديون ــ إلى أن الشعور بوجود معنى شعور ذاتي محض. فمن الوهم أن نتصور أن الكون معنى بالتزاماتنا وما تجلبه لنا من الرضا. كما أن من أفدح الأوهام أن نتصور أن "المجتمع" و"الناس" معنيون بهذه الأمور بدورهم. فكل منا يقف وحيدًا، قد يكون هنا آخرون يشاطروننا نفس المشروع ويعملون لنفس الأهداف، ولكن إذا توقف نشاطنا (أو حتى توقفت حياتنا) لضم الباقون صفوفهم، واستمرت الحياة في طريقها. وبهذا المعنى يكون كل منا غير ضروري، ومن الممكن الاستغناء عنه. وكما تشير الشخصيات في كتابات سارتر في أحيان كثير، فإن الفرد عندما يموت تظل قطارات "المترو" مزدحمة، والمطاعم مليئة، والرؤوس تكاد تنفجر من فرط اهتمامها بالمشكلات التافهة. بل أن الحرب الواسعة النطاق، التي تقتل الملايين، تترك العالم دون تغيير

كبير، فسرعان ما يتكاثر السكان بحيث يعوضون النقص وزيادة، وتظل الحياة مستمرة في طريقها "لا إلى مكان"، أي أنها لا تتجه إلى هدف محدد.

وهكذا يقف الإنسان وحيدًا في هذه الحياة، يأتي وحيدًا، ويعيش وحيدًا، ويموت وحيدًا، ليس لحياته معنى اللهم إلا في هذه القرارات الفردية والالتزام الشخصي والمشاعر التي ترضيه، وفي وسعنا أن نلخص القضية الرئيسية للوجودية المعاصرة بما قال أحد روادها المسيحيين وهو "بسكال": "ما أنا؟ أنا في نظر الكون لا شيء، وفي نظر نفسي كل شيء". فكل ما نقوم به هو أمر شخصي، لأنه نتيجة تاريخ فردى، وتعبير عن مشروع حياة فردية.

مناقشة ونقد:

قد يكون من مزايا الوجودية اهتمامها بالإنسان ومشكلاته الفعلية التي طالما أهملها الكثيرون من الفلاسفة الذين راحوا يبحثون عن مشكلات "الإنسان العام" وحسب، ويضعون ذلك في صيغ مجردة قد لا تمس صميم الوجود الفعلي للحياة الإنسانية كما يحياها أفراد الناس. فجاءت الوجودية لتضع هذا الجانب في بؤرة اهتمامها منادية بحرية الإنسان ومسئوليته ومبرزة مشكلاته كما يشعر بها ويحياها بالفعل، أو على الأقل، هكذا كان تصورها وهدفها.

ولكن ما من فلسفة انهالت عليها قصائد المديح بقدر من انهالت على الوجودية، ولكن ما من فلسفة تعرضت للهجوم بقدر ما تعرضت له الوجودية وقد جاءت هذه الانتقادات من مصادر شتى متناقضة: من الماركسيين، ومن المؤمنين، والمثاليين، والتجريبيين، ومن غير هؤلاء وأولئك من أصحاب الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، إلا أننا هنا سنشير باختصار إلى أهم الانتقادات التي نراها من وجهة نظرنا انتقادات صحيحة ونوجز ذلك على الوجه التالي:

أولاً: إن الفلسفة الوجودية نزعة فردية متطرفة، تحصر الإنسان في ذاتيته الفردية، ولا تعير اهتمامًا يذكر بالمجموع وبالإنسان من حيث هو إنسان. هذه حقيقة يعترف بها الوجوديون أنفسهم، إلا أنهم يفسرونها تفسيرًا مختلفًا

عما نفهمه من "الذاتية". فيقول سارتر "إذا ما كانت الذاتية منطلقًا لنا، فإن ذلك يرجع لأسباب فلسفية بحتة، وليس لأننا برجوازيون. أننا نريد نظرة مستندة إلى الحقيقة، لا مجرد نظريات جميلة مليئة بالأمل ينصدم بها الأساس الواقعي"(٣٣). وهذا الاعتراف من جانب سارتر يؤكد أن منطلق الوجودية هى الذاتية التي يدعى أنها مستندة إلى الحقيقة. وكأن هذه الفلسفة إذن تبدأ بفكرة مسبقة، أو افتراض أولى وهى أن الحقيقة الواقعية الوحيدة هى "الذاتية"، وبذلك تنكر أية حقيقة يمكن أن يقال عنها أنها إنسانية عامة، ما دامت كل الحقائق لابد أن تكون فردية خاصة. فهل يمكن أن تقام على الذاتية الإنسانية فلسفة تعبر عن حقيقة الإنسان وطبيعته؟

إن الوجودية جاءت كرد فعل للموضوعية التي سعى إليها فلاسفة القرن التاسع عشر باعتبار أنها الصورة الوحيدة الممكنة والصحيحة للمعرفة بما في ذلك من تطرف نحو النزعة العلمية المادية، ولكن مما لا ريب فيه أن رد الفعل كان ينطوي على تطرفاته، ولقد لاحظ "امانيويل مونييه" بحق أن "رد فعل التوازن يبدأ دائمًا بتطرف مضاد". والوجودية قد قامت لتعارض المادية بالقول بأن العالم التي تبدو موضوعيته متكتلة ساحقة هو نفسه من "أجل الإنسان"، فأكد سارتر وهيدجر وغيرهما على أن "العالم إنساني"، ولكن هل هو إنساني فحسب؟ ألا نلاحظ هنا انتقالاً خطيرًا يتجاوز الحدود، فالعالم الذي هو إنساني يصبح إنسانيًا فقط ولا شيء غير ذلك. إن الذاتية في حركتها ضد المادية تبتلع الموضوعية وتلتهمها، فتجئ نزعة ذاتية متطرفة تطمس معالم أية حقيقة تحتفظ بها أشياء العالم للإنسان المرتد إلى ذاته. ألم تؤد آراء سارتر وغيره إلى تطهير الذاتية من كل عنصر موضوعي إلى درجة تستحيل معها تلك الذاتية إلى مجرد عدم.

ثانيًا: إن الفلسفة الوجودية نزعة تشاؤمية انهزامية، تتشدد في القول بأن الإنسان مقذوف به في هذا العالم رغمًا عنه، ويترك هذا العالم رغمًا عنه، ويعيش حياته كلها في ضجر، وسأم، وقلق، وندم، ويأس. ينظر إلى الآخرين على أنهم هم الجحيم بعينه، وينظر إلى حياته على أنها عبث، ووجوده عبث بل

حريته عبث في عبث. وهكذا ينتهي الأمر بالوجودية وخاصة تلك الوجودية الملحدة إلى العدم. فها هو ذا سارتر يضطر إلى القول: "أن جميع الكائنات الموجودة قد جاءت إلى الوجود بلا سبب وتواصل وجودها خلال الضعف ثم تموت بالمصادفة.. إن الإنسان عاطفة فارغة، فلا معنى في كوننا نولد، ولا معنى في كوننا نموت". وها هى ذي رفيقه "المخلصة" سيمون دي بوفوار تقول بدروها: "إنني عبثًا أنظر إلى نفسي في المرآة، أحكى لنفسي قصتي، أنني لن أستطيع أن أقفز خارج نفسي في كموضوع تام، إني أختبر في نفسي الخواء الذي هو نفسي، فأشعر بأني لا أكون "وهاهو ذا مرة ثالثة" هيدجر يقول: "في نفسي قلب الوجود، يكون العدم كائنًا مذابًا في العدم"[٣٤]. فأي انهزامية وأي تشاؤم ذلك الذي يبدو في هذه الأقوال وأمثالها كثير! ناهيك عما فيها من أفكار الحادية مفجعة (سنعود إليها بعد قليل). أتدعي الوجودية على لسان سارتر أنها فلسفة إنسانية؟ أي فلسفة إنسانية تلك التي ترمي بالإنسان في خضم اليأس والقلق، يجتر الهم اجترارًا حسرة على حياته العبثية ووجوده الذي يخلوا من كل غاية وهدف! ألا تكون على حق حين نصفها بأنها تشاؤمية لا إنسانية؟!

ثالثًا: إن مفهوم الوجوديين للحرية ينطوي على كثير من المفارقات. فالحرية كما تتضح عندهم تبدو وكأنها مطلقة تقترب من الفوضى. ويبدو أنهم قد أحسوا بما في ذلك من مجافاة للحقيقة، فراحوا يربطون بينها وبين نقيضها أعني الضرورة تارة، والالتزام تارة أخرى، حتى يضفون عليها شيئًا من المعقولية. إلا أن القارئ لهم يشعر بمثل هذه المفارقات، وبخلو حديثهم عن الصدق والواقعية على حد سواء. ففي النص الطويل الذي قدمناه من "جمهورية الصمت" لسارتر نعجب كيف يكمن أن تزداد حرية الإنسان في ظل الاحتلال، ويشعر الإنسان بحريته وهو مهدد بسلاح القاهرين؟ وكيف يشعر الإنسان بحرية وهو مكبل بالأغلال؟ أين هى تلك "الواقعية الإنسانية" التي يتشدق بها الوجوديون؟ وحتى لو صح ذلك، ألا تكون الحرية هنا حرية مطلقة؟ يبدو أن هذا ما فهمه سارتر بدليل ثورته على كل ما يقيد

الحرية، سواء كانت تلك القيود نظمًا سياسية أو تقاليد اجتماعية أو أديان لها قدسيتها. وهذا ما نلاحظه في جميع كتابات سارتر ورواياته من أمثال "وراء الستار" و"انتهت الألعاب" و"الذباب". وهكذا تمتزج الحرية بالفوضى، لأنها تصبح بلا ضوابط اللهم إلا الحرية نفسها. ولا نجد غرابة بعد هذا في اتهام الوجودية بالإباحية والسلوك الفاضح الذي لا تحكمه مبادئ أو قيم.

رابعًا: أن الحرية قد توجد لدينا على صورتين يمكن أن نطلق عليهما بشيء من التقريب "حرية الاختيار" و"اختيار الحرية". فلو كنا أحرارًا لوجب أن تكون لدينا حرية في الاختيار. إلا أننا قد نقوم باختيار يجعلنا بالفعل أحرارًا، أو أن نقوم باختيار خاطئ يؤدي بنا إلى فقدان حريتنا، فالحرية هى صدور الفعل عن إرادة حرة، فيجب أن تكون لدينا الإرادة في اختيار الفعل الذي يتفق وطبيعتنا الحقيقية. وعلى سبيل المثال، فإننا لو اخترنا المال أو القوة، لقادنا هذا لاختيار إلى فقدان الحرية، لأنه يضطرنا إلى القيام بأفعال مناقضة لإنسانيتنا الجوهرية إلا أن الوجوديين لا يقرون إلا بأننا يجب أن نختار، ولكن لا يجب أيضًا نختار النوع الصحيح من الحرية والفعل(٣٥).

خامسًا: أن "وجود" الإنسان ينطوي على الموقف التاريخي الذي يجد الإنسان نفسه فيه. وهذا ما اضطر الوجوديين إلى أن يتنبهوا إلى التحديات الخارجية للحرية. فقال هيدجر بأننا لا نستطيع أن نغير الموقف التاريخي الذي نوجد فيه، ولذلك لابد أن نجعله ملكًا لنا.

أما سارتر وتلاميذه، فإنهم لا يواجهون الموقف التاريخي، بل يتمثلون اليأس فيقذفون بأسهم إلى الواقع الخارجي، ويجعلون الموقف التاريخي موقفهم الخاص بالاستسلام لليأس. ولهذا قال سارتر "إن خوفي حر وهو دليل حريتي، فأنا أضع كل حريتي في يأس وتكون لدى الحرية". والسؤال الآن: هل استطاع الوجوديون أنفسهم أن يجعلوا المواقف التاريخية مواقفهم الخاصة؟ أن تاريخهم يثبت لنا عكس هذا. فقد كانت

قرارات كل من هيدجر وسارتر السياسية موضع ريب. ولم يكونا على يقين من مواقفهم بدليل أن هيدجر قد أصبح نازيًا لفترة من الزمن، ثم ترك النازية وأعلن عداءه لها. وأصبح سارتر شيوعيًا ثم ترك الحزب في نهاية الأمر. فلم يستطع أي منهما أن يجعل الموقف موقفه الخاص، فهما قد استسلما له، لأن حكمهم التاريخي يفتقر إلى أي أسس حقيقية. فضلاً عن أن الوجوديين لم يعطوا اهتمامًا كبيرًا بالعلم، وبذلك تركوا هذا العنصر الأهم في موقفنا الحاضر دون أي اعتبار(٣٦). مما يدل على عدم واقعية نظرتهم، وهم أولئك الذي جاءوا ليدرسوا المشكلات الفعلية للإنسان الفعلي.

سادسًا: أن جميع هذه الأخطاء إنما ترجع إلى الفشل في جعل الموضوعية في خدمة المنهج الذاتي. فقد هاجم الوجوديون أولئك الفلاسفة الذين ركزوا على الماهية. إلا أنهم غالوا في القول بعدم وجود ماهية للإنسان سابقة على وجوده. إذ أننا لا يمكن أن نستبعد الماهية، لأننا لو فعلنا ذلك لأصبح الوجود خاليًا من كل مضمون. فمن الخطأ البين أن ينظر إلى الإنسان على أنه كائن غير محدد بشكل كامل، أي بوصفه مادة قابلة لأن تتحول إلى أي شيء وإلا لما وجدنا سببًا في أن نطلق عليه كائنًا "إنسانيًا". ولما كان بالنسبة لنا مفهوم على الإطلاق. كما أننا لابد لنا من أن نواجه الواقع الخارجي الذي لابد أن نؤقلم حياتنا له، وبالتالي يكون مفهومًا لنا، كما نفهم الموقف التاريخي تمامًا. فإذا ما اختفت الماهية، اختفى معها كل شيء متعين يمكن أن يقودنا إلى فهم الوجود، مثل الخصائص التي يتميز بها الإنسان والحرية والتسامي والواقع الخارجي بل وخصائص الموقف التاريخي نفسه.

سابعًا: لقد حاول الوجوديون التهرب من العدم، فأراد سارتر ـــ مثلاً ـــ أن ينقذ كرامة الإنسان ويضعه أمام مسئوليته. ولكن كان الفشل المحزن حليفه. وقد عبر سارتر عن يأسه هذا فقال: "إذا لم يكن الإنسان إلا صانع نفسه، وإذا لم يكن في صنعه لنفسه يفترض مسئوليته للجنس كله، وإذا لم تكن

هناك قيمة ولا أخلاقية موضوعة بشكل "أولي"، بل إننا ــ في كل حالة ــ إذا كان علينا أن نقرر بمفردنا دون أي أساس وبدون إرشاد.. فكيف نفشل في الشعور بالقلق حين يجب علينا الفعل. إن كل فعل من أفعالنا من هذه الأفعال ــ حتى حينما لا نكون على قصد ــ إنما نشكل مقياسًا للقيم الكلية، فكيف يمكن إذن افتراض أننا سوف لا نكون في قبضة الخوف تجاه مثل هذه المسئولية الكلية"(٣٧).

ونلاحظ هنا استخدام سارتر الكثير لأداة الشرط "إذا" ومع ذلك فهو يسلم بأننا يمكن أن نحقق نتائج مطلقة، لأن الإنسان يخلق ذاته ومسئوليته "كلية". والآن هل يمكن أن تكون هناك مسئولية كلية؟ أننا من الصعب أن نتصور كيف يمكن للفرد الجزئي أن يقرر للجنس البشري كله وللجميع لأن الفرد الجزئي إنها يقرر لنفسه، كما يقول لنا الوجوديون. فقد تكون أفعالنا خاطئة فتعرض الجنس البشري للخطر، أو حتى أفراد المجتمع ككل. إن الإنسان قد لا يقرر إلا لنفسه، أما قبول ما يقرره من جانب الآخرين فلا يعتمد على الإنسان. وهذا هو الدرس الذي يعلمه لنا الواقع الذي تدعى الوجودية أنها مرتبطة به.

ثامنًا: إن الوجودية تنشد خزي الإنسان، وتظهر في كل مكان ما هو قذر ومريب، وتهمل الجانب النير المضيء من طبيعة الإنسان في زاويته الجميلة الضاحكة. فهى تنس الجمال في الأشياء، وتنس ابتسامة الطفل البريء، ولا ترى في الحياة سوى جانبها المظلم. وبذلك تبتعد عن التضامن البشري، وتعزل الإنسان عن العالم، وتحصره في وجوده الفردي، وفي عزلته المميتة، كما تجعل الإنسان عاجزًا عن التضامن مع سائر الناس الذين هم خارج "الأنا" أو "الذات"، وهذا ما يضفي على هذه الفلسفة صفة اللاإنسانية التي لا ينبغي أن تكون في مذهب فلسفي يدعى الإنسانية(٣٨).

إن التشدد على الجانب السيئ من حياة الإنسان كان له أثره القبيح في الحياة الاجتماعية، وهذا ما جعل الناس ينشدون في الوجودية تبريرًا لكل ما هو قذر وقبيح، ويبررون بها كل أفعالهم الفاضحة. بل وقد أدت إلى

انتشار الانحلال الخلقي، والتصرفات الشاذة التي تمثلت في حانات الليل ونوادي العراه، وكل ما هو قبيح من الناحية الخلقية. ويروي سارتر نفسه عن سيدة كانت كلما أتت بفعل غير لائق تعتذر عن ذلك بقولها "معذرة، أظن أنني أتصرف كالوجوديين"، كأن الوجودية والقباحة شيء واحد.

حقيقة قد يقال أن الوجودية قد لا تكون مسئولة عما ارتبط بها من أفعال سيئة، فهم لم يقصدوا إلى أن نؤخذ فلسفتهم بهذا التطبيق. ولكن يبدو أن الوجودية بآرائها المتحررة عن كل عرف وتقليد، وأعلاه من حرية الإنسان بصورة تقترب من الفوضى، قد تكون مسئولة عن فعل من الأفعال التي كانت تأتيها هذه السيدة التي تحدث عنها سارتر، حتى ولو لم تكن في نية الوجوديين أن يساء فهم آرائهم بهذه الصورة. فقد قيل بحق أن الطريق إلى جهنم مفروش بالنيات الحسنة. فإذا لم تكن الوجودية مسئولة عن تلك التصرفات بشكل مباشر، فهى على الأقل تشارك في المسئولية عنها بشكل غير مباشر.

تاسعًا: إن الوجودية ـــ وأقصد هنا الوجودية الملحدة التي كان لها حظ الانتشار للأسف الشديد ـــ قد حاولت القضاء على القيم الروحية بإلغاء الدين ومبادئه، مكتفية بالإنسان وحريته. لقد قنع الإنسان من قديم الزمان بأنه نصف اله، إلا أن إنسان الوجودية أبى ألا أن يكون إلها كاملاً فنادى بموت الإله على لسان سارتر ونيتشه وغيرهما من الوجوديين الملحدين. ولا أجد هنا ردًا على ذلك إلا قول من قال: "إذا كان الله ـــ سبحانه وتعالى ـــ غير موجود فقد أصبح كل شيء مباحًا" حتى ما ارتبط بهذه الفلسفة من أعمال لا تليق بكرامة الإنسان.

ولكن قد تبدو الوجودية مع ذلك كله حلمًا لذيذًا لو تحقق لبلغت الإنسانية أوج سعادتها. إن طبيعة الإنسان وما تنطوي عليه من ميول وغرائز لا يمكن صدها بالحرية، بل يمكن صدها بواسطة الماهيات التي ألغاها سارتر، وأعني بها هنا المثل العليا، والقوانين والنواميس. وباختصار الشريعة الدينية والعقلية لأن كلاهما مكمل للآخر.

إننا لا نهدف هنا إلى هدم الوجودية بجرة قلم، أو بجملة واحدة. فقد يكون فيها من الأفكار القيمة الخاصة بالمجتمعات لا سيما مقاومتها لكل ضغط على حرية الأفراد والشعوب. ومن منا لا يرضى بهذه الحرية، ويسعى إلى أن ينشدها، إلا أننا ننشدها جميعًا لكل الناس في حدود العقل، وفي حدود مثل عليا اجتماعية ودينية وسياسية، لأن الإنسان ليس كالحيوان يعيش ليتمتع بالحياة فحسب، والحياة في رأي سارتر هى حرية الإنسان.

إننا نقول له: نعم هى الحرية، ولكن للوصول إلى مثال أعلى ننشده، ينشده كل منا، وينشده المجتمع ككل. وعلى المجتمع أن يعاون كل فرد من أفراده للوصول إلى مثاله الأعلى، وهو تطبيق كل ما في طبيعة الإنسان من ميول جسمية وعاطفية وعقلية وإرادية في حدود النظام. وإذا ما وضعنا نصب أعيننا هذا كله تبخر حلم سارتر اللذيذ، ووهمه الكبير.

فلا شك أن المثل العليا الإنسانية التي كان ينشدها الفلاسفة من قديم الزمان والمثل العليا التي جاءت بها الأديان كفيلة بوضع الإنسان في مكانه اللائق به بين مخلوقات الله.

ولا ندري هنا كيف يستقيم أمر الأفراد والجماعات بدون هذه القيم، والمثل العليا التي حاولت الوجودية القضاء عليه.

الفصل الرابع

البنيـويـــة
STRUCTRALISM

معنى البنيـــة:

كانت الوجودية ــ كما عرفنا في الفصل السابق ــ هى الفلسفة السائدة في عالم الفكر خلال الخمسينيات، وأوائل الستينيات من هذا القرن، حيث اكتسبت في ذلك الحين شهرة لم تنلها أية فلسفة من قبل. ولكن يبدو أن "موضة" الوجودية ــ شأنها في ذلك شأن كل "موضة" ــ قد استنفذت أغراضها. وأصبح الحديث عن الوجودية موضع ملل فكري على وجه أصبح معه الإتيان بـ "موضة" جديدة أمرًا لا مفر منه. وهنا ظهرت البنيوية تسعى لأن تأخذ المكانة التي تحتلها الوجودية، وتنال ما كان للوجودية من مجد وشهرة، ومن هنا قيل أن البنيوية هى فلسفة ما بعد سارتر والوجودية.

وهكذا أصبح لفظ "البنية" Structure في السنوات الأخيرة وخاصة في فرنسا ــ "موضة" أو "تقليعة" أو ــ إن شئت قلت ــ "بدعة" يتحمس لها كل الفرسان، وتتردد على كل لسان. أجل فإن "البنية" فم تعد مجرد مفهوم علمي فلسفي يجري على اقلام علماء اللغة وأهل الأنثروبولوجيا وأصحاب التحليل النفسي وفلاسفة "الابستمولوجيا" أو المهتمين بشئون الثقافة فحسب، بل أصبحت أيضًا "المفتاح العمومي" الذي يهيب به رجل الأعمال والنقابي ورجل الإعلام والمربي والنحوي والناقد الأدبي والمخرج السينمائي والقصاص ومصمم الأزياء والمهتم بشئون الطهو.. الخ، ولا شك في أن هذه "التطبيقات" التي عرفها منهج التحليل البنيوي هى التي جعلت من "البنية" كلمة واسعة فضفاضة لا تكاد تعني شيئًا لأنها تعني كل شيء(١).

وقد تبدو كلمة "البنية" ــ التي جاء منها لفظ "البنيوية" ــ كلمة عادية مألوفة لنا تقترب في أذهاننا من معنى "الشكل" أو "الصورة". ولعل هذا هو ما دفع ببعض الباحثين إلى القول: "كل شيء ــ إلا أن يكون معدوم الشكل تمام ــ له "بنية"، ومن

ثم لا يضيف هذا اللفظ شيئًا إلى ما في ذهننا سوى ملاحة مستلذة[٢].

وعلى أي حال فإن لفظ "البنية" Structure في اللغة الإنجليزية أو ما يناظره في اللغات الأوروبية فهو مشتق من الفعل اللاتيني Struere بمعنى "يبني" أو "يشيد". فحين يكون للشيء "بنية" فإن معنى ذلك أنه ليس بشيء "غير منتظم" أو "عديم الشكل"، بل هو موضوع منتظم له صورته الخاصة و"حدته" الذاتية وهنا يظهر ضرب من التقارب بين "البنية" ومعنى "الصورة"، ما دامت كلمة "بنية" تحمل في أصلها معنى المجموع أو "الكل" المؤلف من ظواهر متماسكة يتوقف كل منها على ما عداه، ويتحدد من خلال علاقته بما عداه.

أما في لغتنا العربية فإن لفظ "البنية" مشتق من الفعل "بنى، يبني، بناء، وبناية، وبنية" وقد تكون "بنية" الشيء – في العربية – هى "تكوينة"، ولكن قد تعني أيضًا "الكيفية التي شيد على نحوها هذا البناء أو ذاك"، ومن هنا نتحدث عن "بنية المجتمع" أو بنية الشخصية أو بنية اللغة وحين كان أهل اللسان العربي يفرقون في اللغة بين "المعنى" و"المبنى" فإنهم كانوا يعنون بكلمة "مبني"، "ما يعنيه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة بنية"[٣].

هذا من الناحية اللغوية. أما إذا نظرنا إلى معنى "البنية" من الناحية العلمية والفلسفية، فإننا نجد أمامنا عدة تعريفات لهذه الكلمة: فيقدم لنا "لالاند" تعريفًا لها فيقول "أنها نسق أو كل مؤلف من ظواهر متضافرة بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى، ولا يمكن أن تكون ما هي عليه إلا في علاقتها بتلك الظواهر"[٤]. وفي هذا المعنى تكون البنية نسق متكامل من الظواهر التي ترتبط فيما بينها بعلاقات محددة، وهذه العلاقات هى التي تعطي لهذا النسق وحدته وتوضح وظيفته، ولا يمكن فهم أية ظاهرة فيها بمعزل عن الظواهر الأخرى داخل النسق، إذ لا قيمة للعناصر المكونة للبنية إلا بالنظر إلى العلاقات القائمة بينها والتي تربط هذه العناصر بعضها إلى البعض الآخر، وتؤلف بينها في نسق محدد أو منظومة محددة.

ولعل أبسط تعريف لمفهوم "البنية" هو أنها "نسق أو نظام من المعقولية" إذ

أن البنية ليست مجرد صورة الشيء أو هيكله أو وحدته المادية أو التصميم الكلي الذي يربط أجزاءه فحسب، بل هى أيضًا "القانون" الذي يفسر تكوين الشيء ومعقوليته. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن البنيويين حين يبحثون عن بنية هذا الشيء، أو ذاك، فإنهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبي الذي يضعه الواقع بين أيدينا على نحو مباشر، وكأن كل ما يهمهم هو الوصول إلى إدراك العلاقات المادية الظاهرية التي تحقق الترابط بين "عناصر" المجموعة الواحدة، بل إنهم يهدفون أولاً وقبل كل شيء إلى الكشف عن النسق العقلي الذي يزودنا بتفسير للعمليات الجارية في نطاق مجموعة بعينها(٥).

ويقدم لنا "كلود ليفي شتراوس" Claude Levi-Strauss ـــ زعيم هذا الاتجاه ـــ تعريفاً للبنية يقرر فيه ببساطة أن "البنية" تحمل أولاً ـــ وقبل كل شيء ـــ طابع النسق أو النظام، فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها أن يحدث تحويلاً في باقي العناصر الأخرى. ويشرح لنا ذلك فيقول: أن عالم الاجتماع الذي يواجه كثرة من الظواهر الاجتماعية من طقوس وعقائد وأساطير.. الخ. سرعان ما يتحقق من أن كل هذه الظواهر تعبر بلغة خاصة عن شيء مشترك بينها جميعًا، وليس هذا الشيء المشترك على وجه التحديد سوى "البنية"، أعنى تلك العلاقات الثابتة القائمة بين حدود متنوعة تنوعًا لا حصر له. وهذه الحدود هى الظواهر التجريبية أو ـــ إن شئت قلت ـــ "المظاهر". إلا أن حقيقة هذه المظاهر ـــ فيما يرى ليفي شتراوس ـــ لا تتمثل في ظاهرها على نحو ما تبدو عيانًا للملاحظ، بل تكمن في مستوى أعمق من ذلك بكثير، إلا وهو مستوى "دلالتها". ولا تظهر هذه الدلالة إلا في العلاقات القائمة بين الأشياء. وهذه العلاقات أبسط من الأشياء نفسها. ولذلك كان أهم ما تتميز به الواقعة العلمية هو أنها تبدو لنا على صورة علاقات، وبالتالي فهى توجد في حالة استقلال عن ظواهر الأشياء، إن لم نقل انها تكمن خلف أو تحت الظواهر نفسها. وهذا هو ما يمكن أن يسمى بعملية التبسيط العلمي(٦).

ولعـــل من أهم التعريفات التي قدمت للبنية هو ذلك التعريف الذي قدمه لنا "جـــان بياجيه" إذ يقول: "إن البنية هى نسق من التحويلات، وبمقدار ما يكون نسقًا

ـ وليس مجرد تجمع من العناصر وخواصها ـ تكون هناك قوانين لهذه التحولات. فمن شأن البنية أن تظل قائمة وتزداد ثراء بفضل الدور الذي تلعبه قوانين تحولاتها نفسها، دون أن تستعين بعناصر خارجة عن هذه الحدود. وباختصار فإن مفهوم البنية ينطوي على أفكار ثلاثة رئيسية: فكرة الكلية Wholeness وفكرة التحول Transformation وفكرة التنظيم الذاتي[٧]. Self-Regulation ولنقف قليلاً عند هذه الأفكار الثلاث عند بياجيه.

١ـ **الكلية** Wholeness : هى العلاقة المميزة للبنيات، وهى تكاد تكون بديهية لا تحتاج إلى تفسير، ما دام جميع البنويين، سواء من الرياضيين أو اللغويين أو علماء النفس أو غيرهم يعترفون صراحة بذلك التعارض القائم بين البنيات Structures والمجموعة التراكمية Aggregates على أساس أن الأولى تشكل (كلات) Wholes جمع (كل) بينما الثانية تتشكل من عناصر تكون مستقلة عن المركبات التي تدخل فيها. إلا أن هذا التمييز لا يعني بالطبع إنكار العناصر التي تؤلف البنية، وكل ما هنالك أن عناصر البنية محكومة بقوانين، وهذه القوانين هى التي تعطي للبنية صفة الكل أو النسق من حيث هو كذلك. وفضلاً عن ذلك فإن القوانين التي تحكم تركيب النسق لا يمكن ردها إلى الارتباطات التراكمية للعناصر التي تؤلف النسق، بل هى التي تضفي على الكل خواص "الكل" باعتبارها متميزة عن خواص عناصره[٨]. ومن الواضح هنا أن المهم في البنية ليس هو "العناصر" المكونة للكل، بل العلاقات القائمة بين هذه العناصر، تلك العلاقات التي تخضع لقانون النسق ذاته[٩].

٢ـ **التحولات** Transformation: إن الكلات (أو المجاميع الكلية) تنطوي بذاتها على ديناميكية تتضمن سلسلة من التغيرات أو التحولات لا تخضع إلا لقوانين البنية، ولا تتوقف على أية عوامل خارجية. فالبنية لا تظل في حالة سكون وعدم تغير، بل هى تقبل دائمًا التغيرات بما يتفق والحاجات المحددة من قبل علاقات النسق وتعارضاته. حقيقة أن الأمل الذي يحدو جميع

النظريات البنيوية هو أن ترسى نهائيًا على أسس لازمانية شبيهة بما نجده في الأسس الرياضية أو المنطقية. ولكن يبدو أنه لا سبيل إلى انكار علاقة البنية بمفهوم التحول أو التغير[١٠].

٣- **التنظيم الذاتي Self-Regulation**: تمتاز البنية بأنها تضبط نفسها بنفسها أو تقوم بضرب من التنظيم الذاتي بما يحافظ على بقائها ويحقق لها نوعًا من الانغلاق الذاتي، فالتحولات الكامنة في بنية معينة لا تؤدي إلى شيء خارج النسق، ولكنها دائمًا تولد عناصر تنتمي إليه نفسه وتحافظ على قوانينه. ولكن على الرغم من أن البنية مغلقة على ذاتها، فإن هذا الانغلاق لا يمنع من أن تندرج تحت بنية أوسع منها بحيث تصبح بنية فرعية لبنية أخرى أوسع. إلا أن اندراج البنية تحت بنية أوسع منها لا يفقدها حدودها الخاصة إذ لا تقوم البنية الكبرى بضم البنية الفرعية بل يكون هناك شيء أشبه بالاتحاد الفيدرالي بينهما، بحيث تظل قوانين البنية الفرعية بدون تغيير، وتحافظ على نفسها واستمرارها لذاتها[١١].

وهكذا يتفق "بياجيه" مع "ليفي شتراوس" على أن البنية هى القانون الذي يحكم تشكيل المجاميع الكلية (أو الكلات) من جهة ومعقوليتها من جهة أخرى.

ويقدم لنا "ألبير سوبول" (أستاذ التاريخ الحديث بالسربون) ـــ وهو من المعارضين للاتجاه البنيوي ـــ تعريفًا للبنية فيقول: "إن مفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة المتعلقة وفقًا لمبدأ الأولوية المطلقة للكل على الأجزاء بحيث لا يكون من الممكن فهم عنصر من عناصر البنية خارجًا عن الوضع الذي يشغله داخل تلك البنية أو داخل المنظومة الكلية الشاملة"[١٢].

ويرى "سوبول" أن هذا التعريف يفترض أن في وسع المنظومة الكلية أن تظل ثابتة غير متغيرة على الرغم من "التحولات" أو "التغيرات" الناجمة عن تحول العناصر أو تغيرها. وهذا عكس ما يراه "المؤرخ". وبذلك يكون لمفهوم الثبات عند البنويين مكان الصدارة على مفهوم الحركة، ويقدمون المقولات المورفولوجية على المقولات التطورية. وذلك فإن البنيوية ـــ شاءت أو لم تشأ ـــ لابد أن تسهم في

إبراز التعارض بين البنية والتاريخ، أو بين الثبات والحركة. وهكذا يبرز سوبول التعارض القائم بني "المنهج البنيوي" و"المنهج التاريخي" مؤكدًا أن البنيويين يضعون دائمًا "التزامن" أو "التواقت" Synchronie في مقابل "التعاقب" أو "التطور" Diachronie وبالتالي فإن البنية عندهم هى دائمًا نسيج من الأشياء المتقابلة التي يكمل بعضها البعض الآخر، لا نسيج من المتناقضات(١٣).

من كل ما تقدم نلاحظ أن البنية هى نسق كلي من العلاقات الكامنة خلف التغيرات. وبهذا المعنى تكون العلوم بنيوية، لأن العالم لا يدرس سوى انساق من العلاقات القائمة بين ظواهر متماسكة، ولعل هذا ما عناه "ليفي شتراوس" في معرض حديثه عن العلوم الإنسانية، حين قال: أما أن تكون العلوم الإنسانية بنيوية وإما ألا تكون علومًا على الإطلاق، لأنها لا تملك القدرة على التبسيط العلمي اللهم إلا إذا أصبحت بنيوية.

هذه نظرة عامة إلى معنى "البنية" والخطوط العامة التي تميز المنهج البنيوي وقد كانت هناك بعض الظروف التي ساعدت على ظهور هذا الاتجاه، نقف عندها الآن بإيجاز(١٤):

١- إذا كانت الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية سببًا في دمار أوروبا، فجاءت الوجودية لتبحث مشكلة الحرية الإنسانية وعلاقتها بالمسئولية والقلق والتمرد وغير ذلك من مفاهيم الفلسفية الوجودية التي نبعت من جوف تلك الحروب، وأدى ذلك إلى انتشارها هذا الانتشار الواسع، فإن ظروف أوروبا قد تغيرت اليوم، فانحسرت الوجودية تدريجيًا، رغم محاولات تجديدها لتفسح المجال أمام البنيوية التي تتلاءم وظروف المجتمع الأوربي في البناء والارتقاء والتطور.

٢- إن ظهور البنيوية جاء أيضًا نتيجة لثورة المجتمع الأوروبي على كل جمود مذهبي فكري من شأنه أن يعرقل التقدم، والشعور بالحاجة إلى اتجاهات فكرية جديدة مفتوحة مرنة غير جامدة. وقد لاحظ المفكرون أن الوجودية بدأت تنحو نحو المذاهب الجامدة، كما أصبحت الماركسية اتجاهات فكرية

مغلقة. لذلك احتاج الأمر إلى فكر جديد مفتوح يكون أقرب إلى المنهج منه إلى المذهب. وقد تمثل ذلك في البنيوية التي لا يمكن إنكار استفادتها من الوجودية والماركسية، ولكن في تركيب جديد ومنهج مغاير يتفق وظروف المجتمع الأوروبي.

٣- وكان من أسباب ظهور البنيوية السعي إلى تطوير العلوم الإنسانية لتلاحق تقديم العلوم الطبيعية، لأن جميع المحاولات التي بذلت قبل ذلك لم تكن مجدية وذلك لمغالاتها في التجريد والاهتمام بالذات الإنسانية دون العلاقات الموضوعية التي تربط بين الناس. ومن هنا جاءت البنيوية لتتحاشى مثل هذه الأخطاء بهدف تحقيق التطور المنشود في العلوم الإنسانية. ولعل هذا ما عناه "جان لاكروا" حين قال: "البنيوية هو ذلك المنهج الذي ساعد العلوم الإنسانية في هذا العصر على تحقيق تقدم عظيم"[١٥].

وقد وجدت البنيوية مجالات عديدة للتطبيق، وكان لكل مجال شخصياته من البنيويين. ففي مجال اللغة — حيث كان أول مجال لتطبيق المنهج البنيوي نجد العالم اللغوي السويسري "فردينان دي سوسير" F. D. Saussure (١٨٥٧-١٩١٣) صاحب كتاب "دروس في علم اللغة العام"، والذي يعد بحق الأب الروحي للاتجاه البنيوي. وفي الولايات المتحدة نجد زعيم الاتجاه البنيوي في اللغويات وهو عالم اللغة المعروف "ليونارد بلومفيلد" L. Bloomfield (١٨٨٧-١٩٤٩) صاحب كتاب "اللغة" الذي ظهر عام ١٩٣٠م. هذا بالإضافة إلى عدد كبير من علماء اللغة المعاصرين.

وفي مجال الانثروبولوجيا نجد سيد البنيوية في فرنسا وهو "كلود ليفي شتراوس" (المولود عام ١٩٠٨) والذي يرتبط هذا الاتجاه باسمه أكثر من ارتباطه باي اسم آخر. وله في هذا المجال عدة مؤلفات هامة منها "المجتمعات البدائية" و"الطوطمية اليوم" و"العقل البدائي" و"أسطوريات" و"النيئ والمطبوخ".

وفى ميدان علم النفس نجد "جان لاكان" J. Lacan (المولود عام ١٩٠١) صاحب المؤلف الضخم "كتابات" الذي ظهر عام ١٩٦٦م.

وفي ميدان الماركسية وفهمها بنيويا نجد "لويس التوسير" صاحب المؤلفات الكثيرة في هذا المجال من أهمها: "قراءة راس المال" و"مونتسيكو بين الفلسفة والتاريخ" و"الرد على جون لويس" .. الخ.

وفي مجال الثقافة هناك "ميشيل فوكو" الاستاذ الحالي بالكوليج دي فرانس ومن أهم مؤلفاته "تاريخ الجنون" (١٩٦١) "والألفاظ والأشياء" "دراسة أثرية للعلوم الإنسانية" (١٩٦٦) و"أركيولوجيا المعرفة" (١٩٦٩) و"نظام المقال" (١٩٧١).

وبالطبع فإننا لا نستطيع هنا في هذه الوقفة السريعة عند هذا الاتجاه أن نقدم الملامح العامة لكل هؤلاء البنيويين بمختلف اهتماماتهم. وحسبنا فقط أن نشير إلى أهم أفكار شيخ البنيويين المعاصرين ألا وهو "كلود ليفي شتراوس". ولكن مع الإشارة أولاً إلى الاتجاه البنيوي في مجال العلوم اللسانية وخاصة عند "دي سوسير" إذ أن أفكار "ليفي شتراوس" قد لا تفهم فهمًا دقيقًا إلا من خلال هذا النموذج اللغوي.

الاتجاه البنيوي في اللغويات عند دي سوسير :

يعد عالم اللغة الشهير "فرديان دي سوسير" (١٨٥٧-١٩١٣) الأب الحقيقي للحركة البنيوية، إذ يرجع إليه الفضل الأكبر في ظهور المنهج البنيوي على الرغم من أن كتابه "دروس في علم اللغة العام" لم ينشر إلا بعد وفاته بثلاثة أعوام، وبالرغم أيضًا من أنه لم يستخدم كلمة "بنية" بل كان يستخدم لفظ "نسق" أو "نظام" System إلا أن المنهج البنيوي لم يظهر بصورته الدقيقة إلا عام ١٩٢٨ في المؤتمر الدولي للغويات الذي انعقد في لاهاي بهولندا، حيث قدم ثلاثة من علماء اللغة الروس وهم "جاكوبسون Jackobson" و"كارشفسكي Karcevsky" و"تروبتسكوي Troubertzkoy" بحثًا وضعوا فيه اللبنات الأولى لهذه الحركة بالمعنى الذي نستخدمها به اليوم. وداعين إلى اصطناع المنهج البنيوي بوصفه منهجًا علميًا صالحًا لاكتشاف قوانين بنية النظام اللغوي وتطورها[١٦].

وعلى أي حال فإن "دي سوسير" هو المبشر الأول لهذا الاتجاه وواضع

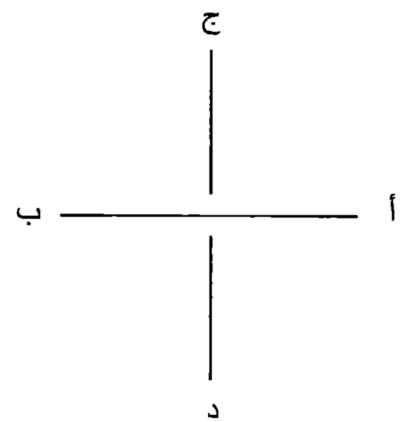
حجر الأساس في هذا المنهج. ولم يهتم "دي سوسير" بالبحث التكويني التاريخي للغة كما جرت عادة علماء اللغة، أولئك الذين ظلوا يحاولون شرح اللغة بربطها بتطور المجتمع وبذلك يكون دي سوسير قد قلب العلاقة بين النسق والتاريخ(١٧).

وقد ميز في علوم اللسان بين "اللغة" و"الكلام" فاللغة جملة من المصطلحات والمواضعات المتفق عليها من أجل ممارسة اللسان عند الأفراد، بينما الكلام يمثل تلك الممارسة نفسها، أي هو فعل الذات المتكلمة(١٨). وموضوع اللغة هو نسق الرموز نفسه، وهو نسق يتولد من التحديد المتبادل بين السلسلة السمعية عند الشخص الذي يتكلم ليعني شيئًا والسلسلة التصورية للشيء وهي المعنى(١٩). أي أن الرموز أو العلامات ــ في رأي دي سوسير ــ مزدوجة، أو ذات وجهين، لأن العلامة أو الرمز عبارة عن اتحاد صورة صوتية وهو "الدال" بتمثل ذهني وهو "المدلول". وبينما يندرج الدال تحت النظام المادي لأنه عبارة عن أصوات أو إيماءات أو حركات أو صور محسوسة يندرج المدلول تحت النظام الذهني لأنه يتحدد على مستوى المضمون لفكرة أو معنى، لا شيء أو موضوع. ولما كانت العلامة أو الرمز عبارة عن الكل المتآلف من الدال والمدلول، فإن الدلالة هي مجرد علاقة تتحقق من تآلف هذين العنصرين. ولذلك يشبه دي سوسير اللغة بورقة ذات وجهين، الوجه الأول الدال وظهرها هو المدلول، ولا يمكن تمزيق وجه الورقة دون تمزيق ظهرها، ومن ثم لا يمكن القضاء على الدال دون القضاء على المدلول، والعكس بالعكس(٢٠).

كما يفرق "دي سوسير" بين لغويات داخلية ولغويات خارجية: "النوع الأول تكون فيه اللغة نسقًا له قواعده الخاصة وله تنظيمه الداخلي في حد ذاته. بينما النوع الثاني يهتم بمظاهر اللغة الخارجية من حيث علاقتها بالدوائر المؤثرة عليها كالحضارة أو التاريخ أو علم النفس. ويقدم لنا "دي سوسير" تشبيها يوضح به هذه النقطة وهو تشبيه اللغة بلعبة الشطرنج، فإن كون اللغة قد انتقلت من بلاد الفرس إلى أوروبا واقعة ذات طبيعة خارجية، في حين أن كل ما يتعلق بنظام اللعبة وقواعدها إنما يمثل واقعة ذات طبيعة داخلية. ولو أنني عمدت إلى أن استعيض عن قطع الشطرنج الخشبية بقطع عادية لما كان لهذا التغيير أي أثر على نظام

اللعبة نفسها، أما إذا عمدت إلى زيادة عدد القطع أو نقصانها فلابد أن يكون من شأن هذا التغيير المساس بنظام اللعبة وقواعدها في الصميم[٢١]. فنظام اللعبة وقواعدها يناظر اللغويات الداخلية في حين أن انتقالها من بلد إلى بلد أو من جيل إلى جيل أو تأثرها ببعض الظروف الاجتماعية يناظر اللغويات الخارجية. والبنيويون اللغويون يعطون الأولوية للغويات الداخلية على اللغويات الخارجية.

وثمة تفرقة أخرى هامة يقدمها "دس سوسيرا" وهى تلك التفرقة بني "التزامن" أو "التواقت" وبين "التزمن" أو "التطور" أو "التعاقب". يقول "دي سوسير" في كتابه "دروس في علم اللغة العام": من المؤكد أن على العلوم كلها أن تعني بتعيين أكثر دقة لمحورين يحددان موقع الأشياء التي بها وعندئذ يجب أن يكون التمييز تبعًا للشكل التالي: .



١- محور المعيات (أ ب) الذي يخص العلاقات بين الأشياء المتواجدة حيث يستبعد كل تدخل للزمان.

٢- محور التتالي (ج د) الذي لا يمكن أبدًا أن يقوم عليه في آن واحد سوى شيء واحد. ولكن تقع عليه كل أشياء المحور الأول مع تبدلاتها[٢٢].

ويطبق "دي سوســير" هذه الملاحظات على علم اللغة الذي يقسمه إلى ما هو "سكوني" وما هو تطوري أي إلى "تزمن" و"التزمن" و"التعاقب". يشير إلى

أولهما المحور (أ ب) وإلى الثاني (ج د)، أو كما يقول "دي سوسير" يوصف بـ التزامن كل شيء في العالم يعود إلى المظهر السكوني. ويوصف بالتزامن كل ما له صلة بالتطورات. وكذلك يدل التزامن في اللغة على حالة، والتزامن على مرحلة التطور(٢٣).

ومعنى هذا أن التزامن ــ فيما يتعلق بعلوم اللسان ــ هو وجهة نظر وصفية تقتصر على النظر إلى حالات اللغة، في حين أن التزامن هو وجهة نظر تاريخية تحرص على وصف تطورات اللغة. وكانت هذه النظرة الأخيرة هى السائدة في معظم الدراسات أبان القرن التاسع عشر مما جعل "دي سوسير" يؤسس علم اللسان الحديث على قطيعة تامة مع التقليد اللغوي الذي كان سائدًا في ذلك العصر. وقد شبه "دي سوسير" العالم اللغوي الذي يدرس حالة من حالات اللغة دون أن يستبعد العامل التاريخي بالشخص الذي ينظر إلى مشهد ثابت وهو في حالة حركة ودوران، دون أن يفطن إلى أن الواجب يفرض عليه أن يثبت في مكانه، وأن يتوقف عن الحركة لكي ينظر إلى المشهد من زاوية واحدة، وأما إذا تحرك فإنه لن يجد نفسه إلا بازاء حالات مختلفة للمشهد الأول الذي يريد رؤيته. وهذا التعاقب الزمنى لن يفيده في معرفة طبيعة هذا المشهد. ونحن نعرف أن تاريخ أية كلمة كثيرًا ما يكون بعيدًا عن أن يفيدنا في فهم المعنى الحالي لتلك الكلمة وما دامت اللغة هي مجرد نسق، بل ومادامت تعمل أو تؤدي وظيفة باعتبارها بنية ذات طبيعة رمزية، فلابد من التسليم بأنها لا تنطوي في ذاتها على أي بعد تاريخي(٢٤).

البنيوية في مجال الانثروبولوجيا عند كلود ليفي شتراوس:

على الرغم من الانتقادات التي واجهت إلى آراء "دي سوسير" فإن "كلود ليفي شتراوس" قد استوحى هذه الآراء لمحاولة تطبيقها في مجال العلوم الإنسانية. إذ قام بتطبيق هذا النموذج اللغوي على الدراسات الأنثروبولوجية. وبذلك لم يقتصر دخول مفهوم البنية إلى الوقائع اللغوية على أحداث ثورة في الدراسات اللسانية بل امتدت هذه الثورة إلى مجال الوقائع الاجتماعية بوجه عام، والوقائع الأنثروبولوجية بوجه خاص.

وإذا كانت توصف أنثروبولوجية "ليفي شتراوس" عادة بأنها بنيوية، فإنه لا يرى في هذه التسمية سوى صيغة تكرارية جوفاء، إذ ليس في وسع الأنثروبولوجيا إلا أن تكون بنيوية إذا شاءت لنفسها إلا تكون حبيسة المعرفة التجريبية القائمة على أساس التفسير السببي، ولكي يتم تفسيرها تفسيرا بنيويًا يقوم على أساس النظام أو النسق. وحين يتحدث "ليفي شتراوس" عن النظام أو النسق فإنه لا يتحدث عن صورة مجانسة للواقع بل يتحدث عن "نموذج" نظري منطقي. ومعنى ذلك أن البنية ليست كامنة في الموضوع، بل هي ماثلة في داخل النسق العقلي الذي يرمي إلى ادخال الكثرة التجريبية تحت نظام أو نسق. صحيح أن البنية – بمعنى ما – تمثل جانبًا من الواقع، ولكنه ليس الواقع التجريبي الذي تمدنا به الملاحظة السطحية البحتة، بل هو ذلك الواقع العلمي الذي لابد من الكشف عنه وراء المعطيات المباشرة. أي أن "ليفي شتراوس" يحاول البحث وراء المعطيات العينية عن تلك البنية التحتية اللاشعورية التي لا يمكن الوصول إليها ببناء استنباطي لبعض النماذج المجردة. ولذلك نراه يهاجم النماذج الوظيفية في دراسة الظواهر الاجتماعية، لأن الوظيفة الاجتماعية نظرة واقعية صرفه، تقتصر على إبراز الجوانب النفعية والوجدانية والسيكولوجية والبيولوجية دون الاهتمام ببناء فكرة عقلية تتكفل بتفسير البنية التي تكمن وراء المظهر الواقعي السطحي للظواهر الاجتماعية[٢٥].

وهكذا تكون مهمة العالم الأنثروبولوجي – في نظر ليفي شتراوس – إنما تنحصر في بناء النموذج الملائم لموضوعه. وهو نموذج يمثل ضربًا من التأويل البشري للعلاقة الموجودة بين الطبيعة والثقافة. وكل ما يقدمه لنا "ليفي شتراوس" في كتاباته عن "البنيات الأولية للقرابة" وسلسلة كتبه المسماة باسم "أسطوريات" لا يزيد عن كونه أمثلة لتلك النماذج.

ونجد منهج "ليفي شتراوس" مطبقًا على أحسن صوره في دراسته لنظم القرابة[٢٦]. فنظام القرابة ينشأ في الواقع كاللغة لا على مستوى الألفاظ المفردة، بل على مستوى العلاقات الثنائية "الزوج والزوجة" و"الابن والأب" و"الشقيق والشقيقة" و"الخالة وابن الشقيقة".. الخ. والقرابة – مثلها مثل اللغة وسيلة اتصال لا تنمو

تلقائيًا ابتداء من موقف حاصل، بل تنمو وفق نظام تحكمي من التصورات، فهى ليست صيغة بيولوجية، بل هى "نسب" أو "مصاهرة" بمعنى أن قواعد الزواج تضمن مسيرة الزوجات داخل المجموعة الاجتماعية، وبهذا يحل النظام الاجتماعي للقرابة محل نظام العلاقات المشتركة ذات الأصل البيولوجي. فالقرابة إذن "لغة"، مادامت تتضمن قيام نمط اتصال معين بين الأفراد والجماعات، وأن "الرسالة" تكون هنا على أيدي زوجات مجموعة بشرية تسير بين مختلف المجموعات ولا تكون منتمية إلى مجموعة معينة، وتدور بين الأفراد، إلا أن الأمر في الحالتين واحد. وفي ذلك يرى "ليفي شتراوس" أن قواعد القرابة "شبه لسان" أي مجموعة من العمليات الرامية إلى تأمين نمط من أنماط التواصل بين الأفراد والفئات. ولأن تكون الرسالة هنا مكونة من نساء المجموعة. التي تتبادلها العشائر والأسر بدلاً من أن تكون ــ كما في اللسان ــ مكونة من ألفاظ المجموعة التي يتداولها الأفراد. فإن هذا الفرق لا يغير شيئًا في وحدة الظاهرة في كلتا الحالتين.

إن اللغة مبادلة واتصال وحوار، وهذا عينه ما يحدث في الزواج، فتبادل الرموز كتبادل النساء، فهما ظاهرتان متشابهتان يمكن أن يطبق عليهما سواء بسواء نفس المنهج البنيوي، وإذا كان "ليفي شتراوس" ينسب إلى ظاهرة تحريم الزواج بين ذوي القربى "المحارم" أهمية اجتماعية كبرى، فما ذلك إلا لأنه قد وجد فيها القاعدة الأساسية التي نقلت الإنسان إلى الحياة الثقافية. ولا غرو فان هذه القاعدة تمثل أعلى صورة من صور "قاعدة إلهية"، وهذه القاعدة لا تنص على تحريم الزواج بالأم والأخت والابنة بقدر ما تنص على إعطاء الأم والأخت والابنة للآخرين. فالمبادلة تحتوي على أكثر من الأشياء التي يتم تبادلها. لأنها تحتوي على علاقة التبادل، أو تمثل ضربًا من التجاوب أو التواصل.. لذا فإن أي زواج هو عبارة عن لقاء درامي بين العنصر الطبيعي والعنصر الثقافي، أو بين القرابة والنسب والمصاهرة.

وقد كان ظهور التفكير بالرموز سببًا ضروريًا في اعتبار النساء ــ كالأقوال ــ أشياء نتبادلها. وقد كانت هذه النظرة في الواقع بمثابة الطريق الأوحد إلى تجاوز التناقض الذي كان يظهر المرأة بمظهرين متعارضين: الأول بوصفها

موضوع رغبة خاصة، وبالتالي مثيرة للغرائز الجنسية والتملك. والثاني باعتبارها ذاتًا نأخذها على أنها ذات ترغب في الآخر. أي أنها وسيلة لربطة بها في الوقت الذي تترك نفسها ترتبط به، أي أنها وسيلة لتحقيق صلة بالغير من خلال عملية التصاهر معه. وهكذا تكون اللغة هى النمط الرئيسي لكل تنظيم.

وقد قام "ليفي شتراوس" بدراسات هامة عن الأساطير، مطبقًا عليها المنهج البنيوي(٢٧). فيرى أنه لا سبيل إلى فهم الأساطير إلا بوصفها "لغة" أو لغات رمزية تمثل نظامًا متسقًا من التقابلات المزدوجة التي أشرنا ليها من قبل. والمحور الأساسي الذي تدور حوله دراسات "ليفي شتراوس" في هذا المجال هو أن العقل البشري واحد، وأن التفكير الأسطوري ليس تفكيرًا سابقًا على المنطق، بل هو تفكير منطقي على مستوى المحسوس، بمعنى أنه تفكير تصنيفي يستعين بمجموعة من المقولات التجريبية مثل: "نيئ ومطبوخ، طازج وفاسد، مبلل ومحروق..الخ". وليست هذه المقولات سوى أدوات تصورية ناصعة تصلح لاستخلاص بعض المعاني المجردة والربط بينها على شكل سلسلة من القضايا أو العبارات.

وهكذا لم يعد عند "ليفي شتراوس" أقوام متوحشة في مقابل أقوام متمدينة، ولا عقلية بدائية (كتلك التي أصر عليها "ليفي بريل") ولا فكر متوحشين. فالفكر البدائي ليس سابقًا على المنطق أو هو فكر قبل منطقي. ولكنه مماثل للفكر المنطقي بالمعنى القوي لهذه الكلمة، لأن تصنيفاته المتشعبة، وتسمياته الدقيقة هى الفكر المصنف بعينه، وكل ما هنالك أنه يقع على مستوى المحسوس(٢٨).

ويرى ليفي شتراوس أن مضمون الأسطورة ليس هو العنصر الأهم فيها، وأن أبشع خطأ يرتكبه الباحث هو أن يفسر كل رمز على حده أو في ذاته. فالرمز إنما يتحدد بموضوعه ازاء السياق الذي يرد فيه، إذ أن دلالة أي رمز إنما تكون في "العلاقة المنطقية" المجردة من كل محتوى، أو بالأحرى في العلاقات المتسمة بخصائص ثابتة تستوعب كل ما لها من قيمة عملية، حيث يمكن أن تنشأ علاقات مماثلة بين عدد كبير من المحتويات المختلفة. وهكذا يكون للأساطير ضرب من "الموضوعية" ويكون لها "بنياتها" الخاصة.

ونلتمس في كتاب "النيئ والمطبوخ" وظيفة المنهج البنيوي عند "ليفي شتراوس" في دراسة الأساطير إذ يقول: "إننا لا نزعم أننا قد أوضحنا كيف يتعقل البشر الأساطير، ويفكرون فيها، بل بينا كيف تعمل الأساطير في تفكير الناس ودون وعى منهم". وإذا كان من شأن الفيلسوف أن يربط الحديث أو الكلام بمفهوم "الشخص"، فإن رجل العلم لا يتبع هذا المنهج، إذ أن أساطير أي مجتمع هى ــ بالنسبة له ــ لغة هذا المجتمع أو حديثه، وهو حديث لا متكلم له (أي لا مرسل له، ولا يطلقه شخص معين)، فيجئ العالم ليجمع هذا الحديث ويلم أطرافه كما يجمع عالم اللغة شتات لغة غير معروفة جيدًا، ليحاول وضع قواعدها دون أن يهتم بمعرفة من قال ما قد قيل[٢٩].

والواقع أو مجموعة معينة من الأساطير تشكل "مجموعة" قابلة للتبادل أو الاستبدال. فلو رجعنا مثلاً إلى أساطير وأقاصيص الهنود في الأمريكيتين، لرأينا نفس الأفعال تنسب إلى حيوانات مختلفة. وكما أن فهم معنى معين يستلزم عادة نقله بالتبادل والتوالي في جميع السياقات التي يمكن أن يرد فيه، فإن العالم الأنثروبولوجي يفعل نفس الشيء. فمثلاً لو كان النسر يظهر نهارًا والبوم ليلاً، ولكنهما يؤديان نفس الفعل، فإنهم يخلصون من ذلك إلى أن النسر بوم نهاري، والبوم نسر ليلي، وبذلك يكون التعارض المطلوب هنا ليس هو ما يقوم بين النسر والبوم، بل بين النهار والليل. وإذا قارنا هذه الأسطورة بأساطير أخرى وجدنا أن النسر والبوم يتعارضان مع الغراب على أساس أن الأول والثاني طيور من أكلة اللحوم الطازجة، بينما الثالث من أكلة اللحوم العفنة. وتتعارض هذه الطيور ثلاثتها مع طائر البط مثلاً تحت زاوية جديدة هى زاوية الأرض والسماء من ناحية والأرض والماء من ناحية أخرى. وهكذا نستطيع بهذه الطريقة أن تحدد عالمًا بأسره من الروايات نقوم بتحليله عن طريق تأليفات متعددة من التقابل، مستخدمين وحدة أسطورية تكون ــ حسب تعبير جاكوبسون ــ حزمة من عناصر متباينة وتفريقية.

وإذا سألنا "ليفي شتراوس" عن معنى هذه الأساطير، وماذا تكون الدلالة القصوى لتلك المعاني المتعددة التي تعكس الواحدة منها، الأخرى؟ كان جوابه: أن الأساطير إنما تدل على الروح (أو العقل) التي أنشأتها مستعينة في ذلك بالعالم

باعتبارها هى جزءا من هذا العالم. وهكذا يمكن أن تتولد تلك الأساطير في موقف واحد بواسطة الروح التي تسببت فيها. وتنشأ من خلال تلك الأساطير صورة للعالم رسمت معالمها مقدمات بناء ذلك الروح. أي أن المعنى عند "ليفي شتراوس" باطن في الإنسان، لا العكس إذ لم يكن لفكرة "المعنى" أي معنى قبل ظهور الإنسان فضلاً عن أن من شأن هذه الفكرة أن تزول بزوال الإنسان. وعلى الرغم من أن الأساطير من خلق العقل البشري الذي يعشق المعقولية ويهوى الانسجام، إلا أن الأساطير ترسم لنا صورة محسوسة للعالم، على اعتبار أن الصورة مسجلة منذ البداية في صميم التكوين المعماري للعقل البشري.

هذه صورة عامة للمنهج البنيوي عند "ليفي شتراوس". ولننظر الآن في الفلسفة التي تكمن وراء الاتجاه البنيوي عند رائده الفرنسي المعاصر.

يرى بعض الباحثين أن هذا المنهج يتضمن فلسفة نشعر بها في جميع مؤلفات "ليفي شتراوس"، وخاصة كتابه "الفكر الوحشي": أن هناك تفكيرًا ومنطقًا يوجدان باطنيين في كل من الطبيعة والثقافة. وإن الذات ليست هى التي تشكل الموضوع بل على العكس من ذلك فإن الذات تتشكل بفعل تدخل الروح الموضوعية. فلا وجود هنا لكوجيتو فردي على طريقة ديكارت، ولا لكوجيتو اجتماعي على طريق سارتر، حيث أن فكرة كيان داخلي للإنسان فكرة يعارضها "ليفي شتراوس" فيقول: "أن الذي يبدأ بوضع نفسه في خضم البداهات المزعومة للـ "أنا" لن يخرج منها أبدًا، فالبنيوية ترسي قواعدها على المستوى الذي يصبح فيه التنظيم نسقًا دون علم التفكير(٣٠).

ومع ذلك فإن "ليفي شتراوس"، يوصف عادة بأنه "نصف كانتي". وهذا ما قرره "بول ريكور" إذ يقول: "يبدو لي أن الفلسفة البنيوية مقضى عليها بالتذبذب بين عدد من الفلسفات التي مازالت في خطواتها الأولى، إذ نخالها أحيانا "كانتية بدون ذات ترانسند نتالية"، بل صورية مطلقة تؤسس العلاقة المتضايفة بين الطبيعة والثقافة(٣١).

ولكن هل هي بالفعل فلسفة نصف كانتية؟ صحيح أن فكرة البنية فكرة

ضرورية عند "كانت"، وبهذا المعنى تصبح البنيوية ذات صبغة كانتة. لكن البنيات هذا ليست مقولات للذات، بل هى بنيات في الأشياء، ويقوم العقل بعكسها على صفحته، ولذلك فهى مختلفة تمامًا عن بنيات كانت[٣٢].

وصفوة القول أن البنيوية ترمي إلى قانون عالمي، لأنها تؤمن بنهائية لتجمعات بنيوية ممكنة، ذلك لأنه لا يوجد إلا تفكير واحد وهو التفكير الوحشي، الذي يوجد لدى الجميع، ويشكل مع التفكير الحضاري علاقة "زمالة" لا علاقة "بنوة بأبوه". وهكذا نرى البنيوية أنها تستطيع الوصول إلى بناء أو إلى الكشف عن جدول للمقولات بواسطة علم الأنثروبولوجيا، وليس عن طريق الاستنباط الترانسندنتالي أو الميتافيزيقي[٣٣].

والواقع أن "ليفي شتراوس" لم يكن يهدف بمنهجه البنيوي وضع فلسفة متكاملة يتأثر بهذا المذهب أو ذاك، أو تتذبذب بين عدة فلسفات. ويقرر هذا بصريح العبارة إذ نراه يقول: أنني لم أقصد وضع فلسفة، وإنما حاولت فقط أن أعي من أجل الفائدة الشخصية. المتضمنات الفلسفية لبعض جوانب عملي[٣٤].

إلا أن ليفي شتراوس ــ مع ذلك ــ يقر بأنه فيلسوف إلى حد ما، إلا أن فلسفته متواضعة إلى حد كبير. فتقرأ في أواخر المناقشة التي دارت بنيه وبين "فريق الفلسفة" قول "بول ريكور" موجهًا حديثه إلى ليفي شتراوس: "ربما نستطيع التفاهم على المجال الذي ينفتح عليه إنتاجك، هل تضع فلسفتك بين الحوافز الشخصية العابرة غير النقية؟ أم أنك تعتقد بوجود فلسفة بنيوية متضامنة مع الطريقة البنيوية؟. إنك لو قررت الحالة الأولى، لكان إنتاجك محايدًا من الناحية الفلسفية. ويترك لنا مسئولية الاختيار بتكاليفه وتبعاته". فيرد ليفي شتراوس على ذلك قائلاً: "لا، إنني أكون مرائيًا إذا ادعيت ذلك، ولكنني أتكلم هنا لا بصفتي رجل علم كما أحاول أن أكون عندما اجتهد في حل المشكلات الأثنولوجية (تلك المتعلقة بدراسة الأجناس والشعوب) بل بصفتي إنسانًا تثقف بالفلسفة، ولا يستطيع إلا أن يكون فيلسوفًا إلى حد ما. بعد هذا التحفظ اعترف بأن الفلسفة التي تبدو لي متضمنة في أبحاثي هى أقل الفلسفات ادعاء للتحليق، وأقصر نظرًا من كل

الفلسفات التي وضعت خطوطها في دراستك حين تساءلت عن الاتجاهات الممكنة للبنيوية من الناحية الفلسفية، ولاحظت عدة اتجاهات فلسفية فيها. إذن لا أخاف لو برهن لي أحد عن أن البنيوية تؤول إلى إعادة ترميم نوع من المادية العامية. بيد أني أعرف من جهة أخرى أن هذا الاتجاه مضاد لحركة الفكر الفلسفي المعاصر، ومعرفتي تكفي لأن أفرض على نفسي موقفًا حذرًا(٣٥).

وعلى أي حال، فلاشك أن البنيوية ــ مهما اختلف الباحثون في تقييمها من الناحية الفلسفية ــ ليست بدون مبرر فكري. بل هناك ــ كما لاحظ ميرلوبونتي (أحد أعلام الفلسفة الوجودية) ــ نظام عقلي بأكمله قد أخذ يتحدد بظهور مفهوم البنية، ذلك المفهوم الذي يلاقي اليوم من النجاح في كافة المجالات، ما يدل على أنه يشبع حاجة عقلية هامة من حاجات عصرنا، ولا غرو فإن البنية تكشف أمامنا طريقًا جديدًا ينأى بالفكر البشري عن محور "الذات والموضوع الذي طالما هيمن على الفلسفة ابتداء من ديكارت وهيجل". بل ويرى بعض الباحثين ــ من أمثال "بارت" ــ أن البنيوية هى "اللغة الشارحة لكل حضارتنا المعاصرة"(٣٦).

ومهما يكن من أمر كل ما يمكن أن يقال عن البنيوية من ثناء أو قدح فإن لزعيمها الفرنسي ليفي شتراوس معجبين كثيرين، وخاصة لدى الشباب بمختلف مشاربهم، لأنه قدم عملاً علميًا دقيقًا متشددًا في تفكيره، ولأنه دائم التفكير والتأمل في عمله هذا من أجل الوصول إلى المنهج واستخلاص الفلسفة التي يجسدها هذا المنهج، ولأنه ظل بالإضافة إلى هذا شبيهًا بجان جاك روسو في حبه للبشرية وصداقته للناس، ولأنه يحلم أحيانًا بالتوفيق بين الشرق والغرب، ولأنه قدم لنا ماركسية خلصت الإنسان من أغلاله الاقتصادية، وأكملها ببوذية خلصته من أغلاله.

الفصل الخامس

التحليليـــة

١ ـ المقدمات الفلسفية :

القرن العشرون عصر التغير السريع، أندفع فيه العلم بقوة كان يصعب ـ من قبل ـ تصورها، فقد حدثت انقلابات جديدة هامة في التكنولوجيا والفن حتى في السلوك والأخلاقيات، ولم تكن الفلسفة استثناء، فقد عانت هى الأخرى تغييرًا في المحور لا يزال نبضه حيًا، لكن هذا التحول لم يكن منقطع الصلات بالماضي وإنما يمتد فيه بجذوره[١] ومع ذلك فإمكاننا الزعم بأنه لم يكن مجرد استمرار لهذا الماضي، وما نعنيه بالتحول هو ظهور الفلسفة التحليلية.

والحق أن الإلمام بزاد من الفكر التحليلي يعد أمرًا حيويًا لفهم الموقف الفلسفي اليوم، وذلك على كل مستويات الفاعلية الإنسانية من منطق ونظرية معرفة، ونظرية في الواقع والخبرة، إلى الأخلاق ونظرية القيمة، ولا نبالغ لو قلنا النظريات الفنية والجمالية[٢] فعصرنا هو ـ على حد قول المفكر الأمريكي مورتن وايت Morton White عصر التحليل والمعنى[٣].

[١,١] قد يكون من الصواب لو قلنا إنه من الخطأ البين الحديث عن "فلسفة تحليلية" وكأنها فكر متجانس. فليس هناك فلسفة تحليلية واحدة. فكلمة "تحليلية" إنما استخدمها لنجمع بها عددًا من الفلاسفة مختلفين يشتركون في اهتمامات ومناهج معينة. وهذا هو عنصر الاتفاق الذي ينبغي عزله والتركيز عليه. ولعل هذا ما يدعونا إلى تسميتها "حركة التحليل" Movement أفضل من اعتبارها مدرسة "School" لأن في هذا تأكيد لحقيقة أن الفلسفة التحليلية على الرغم من سماتها المميزة الواضحة فإن منابعها وتياراتها متعددة[٤].

وإذا كان المؤرخون يؤرخون لهذه الحركة الفلسفية بكتابات "جورج إدوارد مور G. E. Moore"، و"برتراند رسل B. Russell"، إلا أن هذا يعد في نظرنا، أنكارًا لحقيقة بينة الوضوح، وهى أن هناك فلاسفة كبار مارسوا التحليل بكفاءة

ومهارة واضحتين، ابتداء من السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو، وصولاً إلى ديكارت وفرنسيس بيكون وباركلي، وديفيد هيوم، وكانط(٥).

لقد كان هدف السوفسطائيين هو تحليل المعرفة والبحث في إمكانياتها في وقت كانت تسيطر فيه النزعة المطلقة في المعرفة والأخلاق، ثم أن أفلاطون قد ذكر ــ على حد قول كار بوبر K. Popper أن السوفسطائي "بروديقوس Prodicus" كان مهتمًا بالتمييز بين المعاني المختلفة للكلمات، وقد أطلق فيما بعد ــ على هذه الحاجة "مبدأ بروديقوس(٦)" ولعل المكانة الكبرى التي يحتلها "سقراط" في تاريخ الفكر الإنساني مردها إلى استخدامه منهج التحليل وخاصة في تحليل التصورات الأخلاقية المختلفة مثل: التقوى والشجاعة والعدالة، أما أفلاطون فتكفي نظرة عابرة إلى محاوراته الكثيرة لنتبين كيف كان يمارس التحليل بكفاءة عالية؛ ففي "خارميدس" يُحلل قيمتي العفة والاعتدال، وفي "لسياس" يحلل قيمة الصداقة، أما في "لاخيس" فهو يتناول الشجاعة بالتحليل، وفي "مينون" يحلل الفضيلة، والتحليل يظهر بوضوح خاصة في "بارمنيدس" التي تتألف من أجزاء في كل منها يُحلل فرضًا ميتافيزيقيًا مستهدفًا استخراج ما فيه من مضمونات. ثم ماذا يكون منطق أرسطو إذا لم يكن محاولة جبارة أصيلة في التحليل(٧).

أما في الفلسفة الحديثة فقد أنشغل "فرنسيس بيكون" في كتابه "الأورجانون الجديد" بتحليل أخطاء العقل الإنساني واستطاع فى النهاية أن يصل إليها فيما أسماه بالأوهام أو الأصنام ونذكر كيف كان أحدها وهو "وهم السوق" موضوعه اللغة والأخطاء التي تترتب على سوء استخدامها، وهذا هو الموضوع الأساسي عند التحليليين خاصة الذين يهتمون منهم بتحليل اللغة العادية أو الجارية Ordinary Language.

وقد حاول "جون لوك" تحليل القضايا التي يقولها الناس مستهدفًا تحليل معانيها ففي كتابه "مقال في الفهم الإنساني" يؤكد على أن عمل الفيلسوف هو إزالة ما يعترض سبيل المعرفة الإنسانية ويتضح التحليل عنده في تحليله لفكرة القوة Power وتمييزه بين الصفات الأولية والثانوية وطبيعة المعرفة اليقينية البرهانية.

وكان "باركلي" يمارس التحليل عندما حاول نقد الأفكار المجردة والعنصر المادي. وقد قام "ديفيد هيوم" هو الآخر بتحليل مفهوم "السببية" Causality في حدود تصورات العرضية وتماثل الأحداث؛ ففلسفة هيوم في حقيقتها محاولة لاكتشاف مدى وقوة الفهم الإنساني. وقد جعل "ديكارت" من التحليل أحد الخطوات الضرورية لتحقيق الوضوح وذلك حين أوصانا بتحليل المعضلات التي نبحثها ما استطعنا إلى القسمة سبيلاً، وذلك إذا أردنا الوصول إلى حل للمشكلة التي تواجهنا.

أما "كانط" فقد كانت فلسفته النقدية كلها "تحليلية"، فقد بلغ التحليل الفلسفي معه حدًا بعيدًا من الدقة والعمق، وكان كانط هو أول من استخدم لفظة "التحليل". وإليه يعود فضل التمييز بين "الحكم التحليلي" و"الحكم التأليفي"، وهو التمييز الذي سوف يتأسس عليه ــ فيما بعد ــ "مبدأ التحقيق" الذي اعتمدته الوضعية المنطقية معيارًا للفصل بين الحديث الذي له معنى والحديث المجرد من المعنى. ويعبر "زكي نجيب محمود" عن المكانة التي يشغلها كانط في الفكر التحليلي بقوله: "فهو بلا شك أضخم رجال التحليل في تاريخ الفكر كله"(٨) وبالرغم من أن هذه العبارة تدل على ما يتمتع به كانط من مكانة مرموقة في الحركة الوضعية إلا أنها لا تخلو ــ في نظرنا ــ من مبالغة..

وهكذا نخلص إلى أن التحليل أما أن يكون تحليلاً للمفاهيم والتصورات كما عند "سقراط" و"أفلاطون" في محاوراته و"أرسطو" في تحليلاته الأخلاقية أو المعرفة الإنسانية وردها إلى عناصرها الأولية أو تحليلاً للوجود لبيان مكوناته كما عند "ديكارت" و"لوك" و"هيوم"، أو تحليلاً للإطارات التي تصب فيها المعرفة وهي "اللغة" كما عند مور و"رسل" و"فتجنشتين" و"كارناب" و"رايل" و"ستراوسون" و"أوستن" و"وزدم".

[١,٢] ولكن لماذا تعد الفلسفة التحليلية تغييرًا في المحور، إذا كان لها كل هذه الأصول الفلسفية!!

أن ما نعنيه بالتغيير في المحور هو أن الأدوات التحليلية أصبحت تسود الفكر الفلسفي وتسيطر على كثير من الفلاسفة، وأصبح ينظر إلى هذه الأدوات

على أنها أكثر أدوات الفكر فعالية وإيجابية في تناول قضايا الفكر الفلسفي. فمنذ بداية القرن الحالي ذهب كثير من الفلاسفة إلى أن التحليل هو كل عمل الفلسفة أو هو الفلسفة بأكملها ـــ من حيث أن الفلسفة لا تتكون على النحو الذي تتكون عليه العلوم الأخرى إذ هى لا تقوم في الأساس على محاولة توسيع معرفتنا بالعالم الخارجي، بل على أساس نوع آخر من النشاط يوضح ما نعرفه فعلاً من قبل، وذلك بحل المشكلات التي لا تنتج عن جهلنا بالواقع نفسه بقدر ما تنتج من الخلط العقلي وسوء الفهم (٩): فالفلسفة أصبحت في معنى من معانيها "تحليلية".

ويدفعنا هذا إلى السؤال الثاني: ما مدى انتشار هذه الحركة التحليلية؟

إذا كان أغلب الفلاسفة المعاصرين يتفقون فيما بينهم على قيمة التحليل في معالجة المشكلات الفلسفية وحلها، فإن هناك من يزعم أن الفلسفة التحليلية تسود إنجلترا وأمريكا والبلاد الإسكندنافية، ولكننا نقول أننا لا نستطيع أن نأخذ هذا الزعم مأخذ التسليم الجاد، ذلك لأننا نستطيع أن نجد في هذه البلاد الناطقة بالإنجليزية فلاسفة ليسوا تحليليين، بل ويزيد على هذا أن بعض هؤلاء قد أسس مذاهب ميتافيزيقية كبرى مثل "صموئيل الكسندر" S. Alexander صاحب "المكان والزمان والألوهية" و"لويد مورجان" صاحب "الحياة والذهن والروح"، وفلاسفة آخرون قدموا مذاهب غير تحليلية. كما عند "وليم ريتشي سورلي" صاحب "القيمة وفكرة الله"، وهذا ما يعارضه التحليليون. فالفلسفة التحليلية في البلاد الناطقة بالإنجليزية ليست ـــ في نظرنا ـــ سوى مدرسة من مدارس فلسفية أخرى ذات تأثير كبير، ولكن الذي حدث هو أن هؤلاء التحليليين أنفسهم هم الذين لم ينتبهوا إلى أهمية هذه المدارس الفلسفية، بالإضافة إلى أن هناك من هؤلاء التحليليين من تراجع عن كثير من أفكاره الأساسية مثل فتجنشتين والفريد آير.

ثم أننا نجد اهتمامًا بالمنهج التحليلي في البلدان غير الناطقة بالإنجليزية مثل فرنسا والمانيا وروسيا ومصر وغيرها، علمًا بأن المذاهب الفلسفية التي تسود هذه البلاد هى "التوماوية" و"الوجودية" و"الماركسية"، بل أن بعضها تسوده تيارات ميتافيزيقية غيبية، وبعبارة أخرى أننا نميل إلى رفض الزعم الذي يربط بين انتشار

مذاهب فلسفية بعينها وبين بلدان معينة، لأنه لا توجد شواهد علمية كافية تؤيد مثل هذا الزعم، ودليلنا على ما نقول هو أن أحد مصادر الحركة التحليلية "دائرة فيينا" Vienna Circle وهى جماعة فلسفية نشأت من بين الفلاسفة الناطقين بالألمانية، وعلى الرغم من أن أفرادها قد اضطروا إلى مغادرة المانيا تحت وطأة النازية والفاشية وذلك في ثلاثينات هذا القرن، وذهب بعضهم إلى إنجلترا والبعض الآخر إلى أمريكا، حيث أصبحوا فلاسفة ناطقين بالإنجليزية، نقول على الرغم من ذلك فإن كثيرًا من مؤلفاتهم الكبرى كانت بالألمانية، فبعض مؤلفات فتجنشتين مكتوبة صفحة بالألمانية تقابلها أخرى بالإنجليزية(١٠).

وهناك زعم آخر لا نوافق عليه أيضًا، وهو الذي يلجأ إليه من يربط بين الفلسفة التحليلية والبلاد الناطقة بالإنجليزية: وهو أن اللغة الإنجليزية أكثر ملاءمة لهذا النوع من الفلسفة. وبعبارة أخرى أن مقاومة اللغة الإنجليزية لتكوين الأسماء المجردة تجعلها أكثر من غيرها في القدرة على التعبير عن أفكار الفلسفة التحليلية، فاللغة الألمانية على سبيل المثال لا تصلح ــ في نظر أصحاب هذا الزعم ــ للتعبير عن الفكر التحليلي لمواهبها الطبيعية في توليد التجريدات، ولكننا نرى ــ مع الأن مونتفيوري Alan Montefieore أن الأمر كله لا علاقة له باللغة الإنجليزية وذلك لأننا وكما قلنا أن أحد المصادر الأساسية لهذه الحركة الفلسفية كانت اللغة الألمانية.. والحق أن الفلسفة التحليلية قد كتبت منذ ذلك الحين في عدد كبير من اللغات، فليس هناك فقط كتب بالأسبانية في الفلسفة التحليلية وإنما ظهرت دوريات لهذه الفلسفة بالأسبانية، واستخدمت اللغات اليابانية والإيطالية، وهناك فلاسفة تحليليون يهود وفلاسفة روس كتبوا عنها بالروسية على الرغم من أنهم لم يمارسوها، إلا أنهم ــ على كل حال ــ قد كتبوا عنها بلغتهم(١١).بل أن هناك كتابات باللغة العربية في الفكر التحليلي والوضعي على السواء، وهى اللغة التي قيل عنها "أنها لغة مثالية"(١٢). فالأمر برمته لا يتعلق ــ في نظرنا ــ باللغة الإنجليزية أو بغيرها بحال، وإنما هو أمر يتحدد ــ في المقام الأول ــ باتجاهات واهتمامات الفيلسوف، وعلى ذلك فنحن لا نتفق مع الدكتور "زكي نجيب محمود" الذي يربط في كتابه "نحو فلسفة علمية" بين "النزعة التحليلية" واللغة الإنجليزية هذا

من ناحية، وبين "النزعة التركيبية" واللغة الألمانية وهذا من ناحية أخرى، ولكنه — بالرغم من ذلك — يعقد في كتابه "خرافة الميتافيزيقا" فصلاً كبيرًا يخصصه للفيلسوف الألماني "كانط" حيث يعتبره أعظم فيلسوف "تحليلي" في التاريخ(١٣).

[١,٣] لعنا الآن في موقف يسمح لنا بأن نتحدث عن المقصود بالتحليل. أن هذه الكلمة في استخدامها الفلسفي لا يختلف في كثير عن استخدامها في اللغة العادية، فهى في قاموس "لسان العرب" مادة "حلل" وفي قاموس "مختار الصحاح" باب "رد". فهى تعني حل الشيء أو فك المركب إلى عناصره التي يتكون منها، فأن تحلل إنما يعنى أن "تفك" من أجل أن تحصل على فهم أفضل لما يتم تحليليه، فالكيميائي يهتم بتحليل العناصر الطبيعية المركبة إلى أجزاءها المكونة، وعالم النفس يحلل الشعور الإنساني، والفيلسوف من جهة أخرى ينبغى أن يكون موضوع اهتمامه هو تحليل الوحدات اللغوية أو التصورات؛ وهكذا نجد معاني كثيرة للتحليل الذي قد يكون عقليًا فيكون موضوعه فكرة أو قضية، أو تحليلاً ماديًا فيكون موضوعه عنصرًا أو شيئًا من الأشياء فالتحليل يتحدد، في النهاية بموضوعه(١٤).

فالتحليل عملية يراد بها اكتشاف عناصر موضوع معين من أجل فرض معين، ولئن كان هذا التفسير لمعنى الكلمة غير دقيق، فشأنها في ذلك شأن كلمات هامة كثيرة مثل كلمة "علم" و"فن" و"ثقافة" وما إليها من الكلمات التي ليس عليها اتفاق حاسم بين من يستعملونها من المختصين، فهى ليست بعد في دقة استعمالها كالكلمات التي تدل على مسمياتها المحسوسة مثل كلمة "أحمر" التي لا يمكن أن يكون هنا خلاف حول مدلولها طالما كان هناك اتفاق بين العلماء على معناها..

إلا أن كلمة "تحليل" وأن تكن قد فاتتها هذه الدقة في تحديد المعنى فهى ليست خالية خلوا من كل تحديد من حيث انطباقها على عدة معان إن تكن مختلفة فيما بينها، بعض الاختلاف، فهى كذلك متشابهة تشابهًا يبرر جمعها تحت هذا الاسم. فالاستعمالات المختلفة لهذه الكلمة والمعاني المختلفة التي يأخذ بها الفلاسفة المعاصرون تتشابه في معناها وتتجه كلها وجهة واحدة بحيث تُؤلف أفرادًا من

أسرة واحدة هى التي نطلق عليها اسم "التحليل الفلسفي" Philosophical analysis. أعنى الاهتمام بفهم بناء اللغة عن طريق الدراسة الدقيقة لعناصرها والعلاقات التي تقوم بين هذه العناصر، حتى أن الفيلسوف "التحليلي" يتميز عن الفيلسوف "التأملي" بتركيزه على دراسة اللغة لأن الفيلسوف التأملي إذا درس اللغة فهو يفعل هذا بهدف تسهيل إنجاز آخر، وهو تفكيره في الأساس الميتافيزيقي للكون. فنحن نجد أفكارًا عن اللغة في فلسفات أفلاطون وأرسطو ولكنهما لم يركزا عليها في ذاتها، وهناك حديثًا دراســات عن "البنية" في علم اللسانيات أو البنية اللغوية كما يظهر عند "فرديناند دي سوسير" و"ليونارد بلومفيلد" ولكننا لا نقول عنها أنها فلسفة تحليلية(١٥).

فالتحليل في أساسه للغة، ولكن لا ينبغي أن يختلط هذا في أذهاننا بالدراسات الأخرى التي تأخذ اللغة موضوعًا لها على الرغم من أهميتها، فإن علماء اللغة والنحويين والبلاغيين والقاموسيين يهتمون ــ كل حسب اهتمامه ــ باللغة، ومع ذلك فإننا لا نجانب الصواب لو قلنا أن جميع هذه الاهتمامات تركز على البحث التجريبي، أعني اكتشاف الوقائع المتعلقة بكيفية استخدامنا للغتنا، والمعاني التي يمكن أن تكون للكلمات، وكيف تبدأ اللغة وتتغير وتموت، وما إلى ذلك من المشكلات التي تتعلق باللغة ولا تُحل إلا باستخدام المنهج العلمي، أما الفيلسوف التحليلي فيدرس اللغة ليس بهدف صياغة فروض علمية تتعلق باللغة، وإنما لاعتقاده أن هذه الدراسة ذات قيمة كبرى في حسم ما يعترضنا من المشكلات الفلسفية: فمهمة الفلسفة التي توحد بين الفلاسفة التحليليين هى "توضيح اللغة"، أو هدف الفلسفة الوصول إلى عدد من القضايا إنما هدفها الأساسي هو أن تجعل القضايا واضحة وذلك بأن تزيل الخلط الذي ينشأ عن إساءة استخدام الإطارات التي تصاغ فيها أفكارنا "أعني اللغة"(١٦).

وهكذا أصبح تحليل اللغة هو العمل الأساسي للفلسفة ــ لا من حيث هى مجرد ألفاظ ــ بل من حيث ما تشير إليه من أفكار ومعرفة وخاصة تلك المتعلقة منها بالعلوم، وذلك دون أن تتدخل في وظيفة العلماء وإنما فقط تقوم بتحليل قضاياهم تحليلاً منطقيًا، وهى تتولى ذلك نيابة "عن العلماء" أو"بالوكالة" عنهم،

فليس لدى العلماء وقت يكفي للقيام بأعمال التحليل المنطقي الذي يقتضي تركيزًا ولا يبقى معه وقت للعمل العلمي، بل أنه تركيز قد يعوق القدرة الإبداعية العلمية، لأنه يهدف إلى الإيضاح لا إلى الكشف(١٧).

[١,٤] وعلى الرغم من اتفاق الفلاسفة التحليليين على ضرورة التحليل اللغوي، إلا أنهم يختلفون فيما بينهم حول اللغة التي يمكن أن تكون موضوع التحليل، وهم ينشعبون هنا إلى فريقين:

ـ فقد تمسك بعض التحليليين مثل "برتراند رسل" و"فتجنشتين" في بعض مواقفهما المبكرة بفكرة أن التحليل ينبغي أن تكون مهمته تأسيس أنساق لغوية جديدة اصطناعية Artificial أو ما وصف بأنه لغة مثالية Ideal أو اللغة الكاملة منطقيًا Logically Perfect Language. وتسمى هذه اللغة في بعض الأحيان بالحساب Calcualus وذلك لصلتها بالأنساق الرياضية، ويشترط في هذه اللغة تكون القواعد التي تقوم عليها أكثر وضوحًا واكتمالاً وتحديدًا من القواعد التي تهيمن على استخدامنا للغة العادية؛ فكما يحدث في العلم في معناه الدقيق عندما "ينحت" حدوده الفنية والاصطلاحية مثل: القوة والكتلة والطاقة والتي تكون أكثر تحديدًا من تلك الحدود التي يقدمها لنا "الحس المشترك" Common Sense فإننا نجد هؤلاء الفلاسفة يؤكدون على ضرورة أن تقوم الفلسفة بعملية تطوير لمصطلحاتها الخاصة وتضع تصوراتها، وذلك من أجل أن تنجح في حل مشكلاتها.

وقد ظل "رسل" و"فتجنشتين" يكتبان في مشروع هذه اللغة المثالية لمدة عشرين عامًا؛ فقد أعلن "رسل" عن نظريته في "فلسفة الذرية المنطقية" ١٩١٨، ونشر "فتجنشتين" "رسالة منطقية فلسفية" ١٩٢١، ولكن تبين الفيلسوفان خطأ مشروعهما "بل تبين لهما أن مشروع إقامة "اللغة المثالية" هو عمل من قبيل المستحيل.

ـ ومن ثم فإن هناك من التحليليين من رأي أن هذه اللغة الاصطناعية غالبًا ما تكون قليلة العون في معالجة المشكلات الفلسفية، ورأوا أن أفضل سبيل لمعالجة هذه المشكلات هى بالتحليل الدقيق للغة الطبيعية العادية Natural, Ordinary

Language وهى لغة الحديث والتواصل اليومي Communication وهؤلاء هم فلاسفة "اللغة العادية" أو"اللغة الجارية" ويمثلهم "جورج مور" و"فتجنشتين" في مرحلته المتأخرة، و"جون أوستن" J. Austin ستراوسون وغيرهم(١٨).

ولا نجانب الصواب لو قلنا أن أفضل وسيلة للتمييز بين هذين الاتجاهين هى بأن نشير إلى أصحاب تحليل اللغة الاصطناعية بالوضعيين المناطقة والآخرين بفلاسفة التحليل اللغوى Linguistic analysis. وعلى الرغم من أن بعض فلاسفة اللغة لا يندرج تحت هذين التصورين، مثل الفيلسوف الأمريكي "تشومسكي" Chomsky، فإن أغلبهم يمكن تصنيفه في حدودها. فهدفهم جميعًا هو "التحليل"، ولعل هذا ما دفع "فتجنشتين" إلى التأكيد على أن الفلسفة التقليدية بمشكلاتها وحلولها التقليدية إنما تنشأ عن الجهل بمبادئ الرمزية وسوء استخدام اللغة. ومن ثم تتلخص وظيفة الفلسفة ــ في نظره ــ في عملية واحدة وهى "نقد اللغة"(١٩).

٢ـ تهافت المثالية:

[٢،١] وإذا كان مقال "جورج مور" "تهافت المثالية ١٩٠٣" Refutaion of idealism يعد في نظر الدارسين بداية لحركة الواقعية الجديدة New Realism وحجر الأساسي فيها، فإن أهميته ــ في نظرنا ــ تكمن في أنه استحدث في هذا المقال منهجًا جديدًا في تناول المشكلات الفلسفية.

وهكذا فإن أهمية فلسفة "جورج مور" تتوقف على "المنهج التحليلي" الذي استخدمه ببراعة، على الرغم من أنه لم يشر إلى هذا المنهج إلا مرة واحدة وذلك في مناقشته مع "لانجفورد" Langford في الكتاب الذي خُصص له في سلسلة "الفلاسفة الأحياء" وأشرف عليه "أرثر شيلب"(٢٠). ونحن لو قارنا منهجه بمضمون تعاليمه لما كان لهذه الأخيرة من اهمية كبيرة، وكثيرًا ما نجده هو ذاته ينبذ "النتائج" التي كان قد توصل إليها ويود لو أنه استطاع تأليف كتبه من جديد، وهو يدفع بها في طبعة جديدة(٢١).

وقد استخدم "جورج مور" المنهج التحليلي، وتابعه رسل، في رفضه للمذهب

المثالي، كل على طريقته، وسوف نتعرض لهذا الرفض بقدر ما نحتاجه لبيان المنهج التحليلي عندهما، ولبيان مكانتهما في مسيرة الحركة التحليلية.

فعندما كان "مور" و"رسل" طالبين في كمبردج كانت المثالية في صورتها الهيجلية الجديدة هى السائدة، وقد كان يمثلها "بوزانكيت" B. Bosanquet و"برادلي" F. H. Bradley و"ماكتجارت" Mctaggart. وكان الأساتذه الذين يقومون بالتدريس في "كمبردج" مثاليين، "فهارولد جوشيم" كان تلميذًا لبرادلي وقد نصح "رسل" بقراءة منطق "برادلي" و"بوزانكيت"، أما "جيمس وراد" فقد كان كانطيًا وكان "ستون" هيجليًا وكان يرى أن كتاب "المظهر والحقيقة "لبرادلي" Appearance and Reality قد أنجز في ميدان الأنطولوجيا أقصى ما في طاقة الإنسان، أما ماكتجارت فكان يقول عن "برادلي" أنه مثل فكرة أفلاطونية تخطر في الحجرة، وقد كانت لديه ـ فيما يقول ـ ردودًا هيجلية على الفلسفة التجريبية وأن باستطاعته أن يبرهن بالمنطق الخالص على أن العالم "خير" وأن الروح خالدة. وأما الاستثناء الوحيد فقد كان "هنري سدجويك" Henry Sidgwick صاحب "مناهج علم الأخلاق" وهو الذي يعلن مور عن ندمه لأنه لم يتعلم منه بما فيه الكفاية(٢٢).

ولكن فترة خضوع "مور" و"رسل" للمثالية كانت فترة قصيرة، لأنه سرعان ما أنتابهما الشك في معالجة الهيجلية الجديدة لمشاكل الفلسفة، فبدءوا في إثارة التساؤلات التي تتعلق بأفكارها الأساسية، مما أنتهى بهما إلى محاولة رفضها وبيان تهافتها.

ولا يعني هذا اتفاقهما حول ما رفضاه في المثالية، أو على كيفية عرض أخطائها، فسرعان ما أدى اختلافهما في "الاهتمامات" إلى اختلافهما في الاتجاهات.

وقد عبر "مور" عن رفضه للمثالية في مجموعة من المقالات، وإذا كان هناك من تعرض بالنقد للمثالية، فليس هناك قبل "مور" من ركز هجومه على نقض قضاياها، فقد رفض مناقشة صدق أو كذب هذه القضايا حتى يشعر بالرضا النفسي الناتج عن فهم ما تعنيه على وجه الدقة وما تحاول تأكيده أو نفيه، فوجد أن أغلب القضايا تنفي ما نتفق عليه جميعًا وتحاول تأكيد ما لا نعرف عنه شيئًا.

فالمشكلات الفلسفية تنشأ ــ في نظر مور ــ عن طريق استعمال الفلاسفة للألفاظ والعبارات، إذ تراهم يستخدمون الألفاظ والعبارات على نحو يختلف عن الطريقة التي اتفق الناس فيما بينهم، اتفاقًا مفهومًا بالعرف، على أن يستخدموا بها تلك الرموز اللغوية، وبذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم، وقد لا يظهر هذا الجانب إلا بعد "التحليل"، فتؤخذ عند فلاسفة الميتافيزيقا على أنها "مشكلات تستدعى التفكير والتأمل وتنتظر الحل والجواب، والحق أنها أخلاط وأمشاج من رموز لا تدل على شيء البتة[٢٣].

ولعل هذا ما عاناه "مور" بقوله أن الصعوبات والاختلافات التي يزخر بها تاريخ الفلسفة إنما ترجع في المقام الأول إلى سبب يراه غاية في البساطة وهو أن نحاول اجابة اسئلة دون أن نكتشف أولاً، على وجه الدقة، السؤال الذي نرغب في الاجابة عليه أو المشكلة التي نستهدف إيجاد حل لها[٢٤].

ومن خلال فحصه للمعاني Meanings الممكنه للتساؤلات الفلسفية والحلول التي قدمها الفلاسفة المثاليون أنتهى "مور" إلى أن مذهب الفيلسوف التأملي المجرد عندما يُفهم بوضوح، يظهر خطأه على نحو أكثر وضوحًا.

جورج مور، إذن هو فيلسوف "المعنى" Meaning فهو يقول (إن العالم أو العلوم لم تقدم لي مشكلات فلسفية وإنما الذي قدمها لي فهو ما قاله الفلاسفة عن العالم أو العلوم)[٢٥] فقد استحوذت على ذهنه مشكلتان وهما:

ــ محاولة الوصول إلى الصدق في ما يعنيه الفيلسوف بأقواله.

ــ اكتشاف الأساليب الحقيقية لافتراض أن ما يقوله صواب أو خطأ[٢٦].

وهكذا نستطيع القول أن "مور" في رفضه للمثالية إنما كان يعتمد على "تحليل" عبارات الفلاسفة أنفسهم وصولاً للمعاني التي كانوا يستهدفونها، ولكنه احتكم في هذا إلى ما وصفه بالحس المشترك Common sense؛ وأن كان "بوبر" يرى أن الحاجة إلى تصحيح ما قاله الفلاسفة المحترفون ليست مبررًا كافيًا لوجود الفلسفة والتفلسف، وأن هذا سوف ينتهي بنا إلى العقم أو الجدب الفلسفي[٢٧].

ولعل فكرة "العلاقات الأصلية (الداخلية) Intrinsic هى من أهم الأفكار التي حاول "مور" دحضها في المثالية. ومؤدَّى هذه الفكرة في نظره أنه لو كان لي صديق واختطفه الموت، فلن أكون بعد رحيله كما كنت أثناء حياته وذلك لأن العلاقات تغيرت؛ فليس هناك ما يمكن تسميته بالعلاقات العرضية أو الخارجية، وإنما أسلوب "تعلق" الفرد بالأشياء هو الذي يحدد كينونته.

ولا يهمنا هنا أن نقول أن "مور" رفض فكرة "العلاقات الأصيلة" أو الداخلية، وإنما يعنينا أن هذا الرفض يُبين جدة منهجه وطرافته، فبعد أن يبين "المعنى" الذي يخلعه الفيلسوف على "العلاقات الداخلية" يُقرر رفضه لهذه الفكرة لتعارضها مع "الحس المشترك"، وهذا هو الجديد في فلسفة "مور". فمن المألوف أن يفقد الإنسان صديقًا ولكن "الحس المشترك" لا يزعم أن هذا الإنسان لم يعد هو بفقده الصديق، فعلى الرغم من أنني ـ في نظر "مور" و"رسل" قد أرتبط بأشياء معينة على نحو خاص، ولكنى قد اتخلى عن هذا الارتباط، ومع ذلك فإن "أناى" في كل الحالات يظل لها نفس المعنى. وقد أنتهى "مور" ـ اعتمادًا على الحس المشترك ـ إلى أن بعض العلاقات تتصف بأنها "داخلية" وأن بعض العلاقات الأخرى تتصف بأنها "عارضة". ومن ثم يكون المبدأ المثالي غير صحيح(٢٨).

وقد عارض الفلاسفة أصحاب الاتجاهات الميتافيزيقية، وهم الذين يستهدفون من وراء مذاهبهم المترامية الأطراف تفسير طبيعة الكون، منهج مور في تفسير "العلاقات" واتهموه بالتفاهة وإثارة الازعاج(٢٩).

وقد كان لاصرار "مور" على ضرورة التحليل الدقيق لمعاني الكلمات كما ترد بالفعل في العبارات الفلسفية، ورفضه للتأمل قبل الحصول على الوضوح، وتمسكه بالمعنى المشترك والاستخدام الجاري والمألوف للغة، أكبر الأثر في الحركة التحليلية.

[٢,٢] ويلخص رسل الأسباب التي دفعته إلى استبعاد فلسفة "كانط" و"هيجل" بقوله: "لقد اقتنعت بأن كل ما قاله "هيجل" عن الرياضة وهم وتخريف. وأنتابني الشك في حجج "برادلي" ضد العلاقات، واعتراني عدم الثقة في

الأساس المنطقي للواحدية، وكرهت ذاتية الحساسية الترنسندنتالية، والحق هو أن "مور" قد بدأ التمرد والخروج على المثالية، واقتفيت آثاره وقد غمرني الشعور بالتحرر والانطلاق، والاحساس بالهرب من السجن، فسمحنا لأنفسنا بأن نعتقد بأن الحشائش لونها أخضر وأن الشمس والنجوم موجودة حتى لو لم يوجد من يكون على وعي بها، وأن هناك عالمًا متكثرًا لازماني من الأفكار والصور الأفلاطونية. وأن الرياضة صادقة على نحو تام وأنها ليست مجرد مرحلة في الجدل"[٣٠].

وإذا كان "رسل" قد تابع "مور" في رفضه للمذهب المثالي، إلا أنه اختلف معه في أسباب الرفض، وذلك لاختلاف الاثنين في الاهتمامات والغايات. ويعبر "رسل" عن هذا بقوله "إنه بالرغم من اتفاقنا في الثورة على المثالية، إلا أننا قد افترقنا في الموضوعات التي جعلها كل منا موضع اهتمامه، فالموضوع الرئيسي الذي كان يشغل اهتمام "مور" كان "استقلال الوقائع الخارجية" عن معرفتنا بهذه الوقائع وقد قام بتنفيذ الجهاز الكانطي من الحدوس والمقولات التي لا تشكل إلا الخبرة لكنها لا تشكل العالم الخارجي. وقد سايرته في هذا الاهتمام، ولكننى كنت أكثر منه اهتمامًا بالموضوعات ذات الطبيعة المنطقية الخالصة، ومبدأ العلاقات الخارجية.. فقد ذهب الفلاسفة أصحاب النزعة "الواحدية" إلى أن العلاقات القائمة بين طرفين تتكون، في الحقيقة، من خصائص الطرفين كل على حدة، ومن خصائص الكل الذي يحتويهما، أو إذا شئنا الدقة، أمكننا أن نقول أن هذه العلاقات تتألف من خصائص "الكل" فحسب. ولكني انتهيت إلى أن الارتباط بعلاقة ما لا يستوجب أي تركيب مقابل في الأطراف المتعلقة بهذه العلاقة، وأنه وبوجه عام ليس معادلاً لأى خاصية من خواص الكل الذي يحتوي الطرفين[٣١].

والحق أن كتابات "رسل" المبكرة كانت في مجال المنطق وأساس الرياضيات، فقد أصدر مع "هوايتهد" A. N. Whitehead كتابهما الشهير "أصول الرياضة" Prncipia Mathematica، وهو الكتاب الذي لعب دورًا كبيرًا في التقدم الذي حدث في مجالي المنطق والرياضة، بالاضافة إلى أنه قد أمد الفلاسفة بأداة تحليلية جديدة ودقيقة. ويؤكد "رسل" على فكرة أن "المنطق جوهر الفلسفة" وأن

المدارس الفلسفية تتمايز على نحو أفضل بمبادئها المنطقية وليس بتصوراتها الميتافيزيقية، وكان هذا اعترافًا منه بضرورة التحليل كمنهج فلسفي، فأخذ بعد أن تخلىً عن فلسفتي كانط وهيجل ــ يبحث عن حلول للمشكلات الفلسفية مستعينًا بالتحليل، وكان يؤمن بأن التقدم لا يتيسر إلا بهذا التحليل(٣٢).

فقد حاول قبل وبعد نشره لأصول الرياضيات استثمار دراساته المنطقية في معالجة مشكلات الميتافيزيقا التقليدية.

[٢,٣] ويمكننا بيأن اختلاف كل من "مور" و"رسل" في رفض المثالية بالاشارة إلى اختلافهما في معالجة مشكلة "العلاقات الأصيلة" أو"الداخلية". فقد حاول "رسل" بيان أثر الاعتقاد بها على الرياضة، فنحن لو سلمنا بأن العلاقات داخلية فسوف يترتب على هذا التسليم أن تكون المثالية ــ فيما يرى رسل ــ على صواب في زعمها "واحدية" الواقع والحقيقة، وسوف ينتهى هذا إلى أن تصبح قضايا الرياضة ليست قضايا صادقة. ولما كان رسل يؤكد على صدق قضايا الرياضة، فقد أنتهى إلى خطأ فكرة "العلاقات الداخلية" وبالتالي الميتافيزيقا التي تتأسس عليها. فقد أخطأت المثالية في نظره خطأ منطقيًا عندما عجزت عن إدراك إمكانية وجود صور من القضايا ليست قضايا حملية. أما المنطق الذي يقدمه هو فيشمل على منطق مستقل للعلاقات كمنطق الحمل والإسناد.

فرسل يرى أن العلاقة بين "المحمول" و"الموضوع" هى فقط مجرد واحدة من علاقات منطقية متعددة، ويرى أن خضوع المنطق التقليدي القديم لصورة هذه العلاقة إنما يعد مثالاً للتأثير السيئ الذي يمكن أن تمارسه اللغة الجارية على الفلسفة، بل أن هناك شكًا في إمكانية أن يوجد "منطق الموضوع ــ المحمول" لدى أناس يتحدثون بلغات غير آرية، ومع ذلك فقد أدى "منطق الموضوع ــ المحمول" إلى وجود ميتافيزيقا "الجوهر ــ والصفات"؛ وهى الميتافيزيقا التي لم تترك أمام الفيلسوف سوى خيارين، فليس أمامه إلا "واحدية" على طريقة "اسبيوزا" أو"تعددية" على طريقة "ليبنتز".

بالإضافة إلى أن "منطق الموضوع ـ المحمول" قد أدّى بالفلاسفة إلى إنكار واقعية "المكان" و"الزمان" وجعلهم غير قادرين على تقديم تفسير رصين لعالم العلم والحياة اليومية. فالعلاقات المكانية مثل "فوق ـ تحت" والعلاقات الزمانية "قبل ـ بعد" وهى علاقات متعدية Transitive ولا يمكن "ردها" إلى "علاقات الموضوع ـ المحمول". ومن ثم استلزم الأمْر من الفلاسفة الخاضعين لهذا المنطق القديم، أن ينكروا العلاقات المكانية والزمانية(٣٣).

وهكذا يكون "رسل" قد حل مشكلة العلاقات في إطار الاعتبارات الرياضية والمنطقية، فقد كان اهتمامه بأسس الرياضيات متوازيًا مع احترامه لمناهج العلم، فالمشكلات الفلسفية يمكن أن تحل بنجاح عندما تتبنى الفلسفة منهج العلم، وكان يأمل في تحقيق بعض دقة ونجاح العلوم في الفلسفة وذلك من خلال استخدام "المناهج" العلمية و"الأدوات" المنطقية.

ويوضح "رسل" هذا المعنى بتأكيده على أن هناك طريقين مختلفين يمكن من خلالهما للفلسفة أن ترسى قواعدها على العلم، حيث يمكنها إما أن تقوم بعملية تأكيد أكثر نتائج Results العلم عمومية، بل أن بإمكانها أن تمنح هذه النتائج درجة أعلى من "العمومية" و"الوحدة"، أو أن تتولى دراسة مناهج Methods العلم بهدف تطبيق هذه المناهج واستخدامها في الحالات الفلسفية المختلفة. ويرى رسل أن أغلب الفلسفات التي استلهمت العلم قد استغرقها الاهتمام بنتائج العلم. ولكن ليست "النتائج" هى ما يجب الأخذ به واستخدامه في الفلسفة فحسب وإنما "المناهج" أيضًا(٣٤).

وللمنهج عنده له وجهين أحدهما "فلسفي" والآخر "رياضي". ونصل للأول منهما إما بتحليل "التجربة والخبرة" أو بتحليل "اللغة" بينما نحقق الثاني بتحليل المفاهيم والتصورات الرياضية و"ردها" إلى مفاهيم منطقية، وأن النظريات التي توصل إليها في المنطق والفلسفة حصل عليها بتحليله لعناصر الخبرة والتجربة، ومن تحليله للغة.

وعلى الرغم من المحاولات التي بذلها كل من "مور" و"رسل" بهدف رفض المثالية وبيان تهافتها إلا أن بفلسفة كل منهما عناصر مثالية كثيرة، بالإضافة إلى

أنهما لم ينكرا بشكل حاسم امكانية قيام نوع من الميتافيزيقا، فقد كان استيائهما منصب على الأساليب التقليدية التي استخدمها الفلاسفة في حل المشكلات الميتافيزيقية، ولعلنا لا نُجانب الصواب لو قلنا أن بفلسفة كل منهما بعض الأفكار الميتافيزيقية. وقد تردد هذا الموقف فيما بعد لدى بعض التحليليين والوضعيين مثل "الفريد آير" A. Ayer وبيتر ستراوسون P. Strawson.

[٢,٤] وهكذا نستطيع أن نقول عن العلاقة بين "رسل" و"مور" أنه بالرغم من أن محاضرات "مور" عن رسل كانت نقدية دائمًا فقد شعر أنه تأثر به أكثر من أي فيلسوف آخر. وقد كان "مور" هو الذي حول من المثالية إلى الواقعية على الرغم من أن تأثير "مور" على "رسل" قد أنحسر فيما بعد. أما "رسل" فقد أثر على لغة "مور" الاصطلاحية أكثر مما أثر على آرائه الفلسفية. ولم يكن من الممكن للتأثير المتبادل بينهما أن يمضى لما هو أبعد من هذا، وذلك بسبب الاختلافات بينهما، فقد كان "رسل" ميالا ـ كما أشرنا ـ إلى تأسيس أنساق استنباطية صناعية محررة من اللغة الجارية لتأثره الشديد بالرياضيات بينما كان "مور" شغوفًا باللغة الجارية بسبب دراساته الأدبية، وميالاً للدفاع عن الحس المشترك، وهو ما رفضه "رسل" و"آير" فيما بعد؛ فرسل يرى أن الحس المشترك يخطئ، مثلا في اعتقاده بأن السماء زرقاء، ويلح "آير" على ضرورة أن تأخذ الفلسفة بالمنهج العلمي(٣٥).

فبالرغم من أن العلوم قد تطورت باستخدام التصورات المستمدة من الحس المشترك، مثل الاشياء وكيفياتها، والمكان والزمان، والعلية؛ فالعلم نفسه هو الذي كشف أنه لا يوجد من بين هذه التصورات الخاصة بالحس المشترك ما يصلح لأن يكون تفسيرًا للعالم. ومع ذلك فليس من عمل أي علم من علوم أن ينهض بعملية البناء الضروري للأسس والمبادئ لأن ذلك هو عمل الفلسفة الأصيل، ويعتقد "رسل" أن الأخطاء الموجودة في اعتقادات الحس المشترك لا تؤدي فحسب إلى وجود الخلط في مجال العلم، وإنما تؤدي أيضًا لوجود الأضرار الجسمية في مجال الأخلاق والسياسة والمؤسسات الاجتماعية بل وفي السلوك اليومي(٣٦).

٣ـ المنهج التحليلي عند جورج مور:

[٣,١] يمكننا فهم التحليل عنده إذا عرفنا وصفه لخطواته ومعايير التحليل الصحيح، ولا نُجانب الصواب لو قلنا أن للتحليل عنده خطوتين ومعيار. والخطوتان هما "التقسيم" و"التمييز"، أما المعيار فهو "التكافؤ المنطقي" بين موضوع التحليل Analysandum ومحمول التحليل Analysans في القضية التي تعبر عن التحليل.

ويعني مور "بالتقسيم" أن يستهدف تحليل تصور ما القيام بمحاولة "تقسيم" التصور إلى غيره من التصورات التي يتألف منها، وعلى ذلك يكون موضوع هذا التحليل هو التصورات "المركبة" وليست "البسيطة". وأما "التمييز" فمعناه محاولة القيام بعملية إحصاء "جميع" الاستخدامات الممكنة للفظ الذي يدل على هذا التصور ومحاولة اكتشاف "الخاصية" أو"الكيفية" المشتركة بين هذه الاستخدامات، ومن ثم فإننا إذا استبعدنا كل التصورات التي تبعد في معناها عن التصور موضوع التحليل نكون قد قمنا بعملية تمييزه عن غيره من التصورات الأخرى..

وإذا كان "مور" قد أشار إلى ثلاثة معايير وهى "الترجمة والتكافؤ المنطقي والترادف" لا نُجانب الصواب لو قلنا. إن هذه المعايير الثلاثة كانت مرتبطة في ذهنه وكأنها ـــ في الحقيقة ـــ معيار واحد وليست ثلاثة، فهى تعني أن يكون التحليل ترجمة للتصور أو للقضية موضوع التحليل دون أن يفهم من هذه الترجمة أنها "تحويل" التصور أو "القضية" موضوع التحليل إلى لغة أخرى، إنما المقصود هو تطبيق قاعدة التقسيم، أعنى الاتيان بتصورات أو قضايا مختلفة عن الأصل؛ وذلك على نحو يصل بنا إلى تكافؤ منطقي Logical Equivalance بين "موضوع التحليل" و"محمول التحليل" في القضية التي تعبر عن التحليل ومن ثم تكون العلاقة بين طرفي التحليل علاقة "ترادف" Synonymity أو تكافؤ[٣٧].

ويستهدف التحليل عند "جورج مور" أنواعًا مختلفة من النتائج:

أولاً: توضيح التصورات، وهو ما يمكن أن نسمية بالتحليل التوضيحي أو التفسيري Clarificatory ويتخذ هذا التحليل بدوره صورتين:

أ ــ أن يكون هدف التحليل هو "إبراز التناقضات الكامنة في النظريات الفلسفية"(٣٨).

ب ــ أن يكون هدف التحليل هو ما يسمى "بالترجمة إلى العيني"(٣٩) Translation Into Concret.

ثانيًا: أن يكون هـدف التحـليل هـو تقـديم إضـافة جديدة لمعرفتنا بالعالم والأشياء(٤٠) وسوف نناقش هذا النوع من التحليل فيما نسميه بالتحليل الفلسفي Philosophical Analysis.

[٣,٢] ولكن ما هو المقصود بالتحليل التوضيحي؟

لو قلنا أن "الأخ" هو الذكر الذي ينحدر من أصل مشترك (Male Sibling) فسوف نجد أن "محمول التحليل" هنا يبرز "موضوع التحليل" وتكون النتيجة الوحيدة التي نتوصل إليها هى "فقط الوضوح التصوري" حيث لا يضعنا هذا التحليل أمام كيفيات جديدة ينبغي أن تكون في الأشياء التي تنهض بتصور "الأخ" أو"الشقيق" وإنما لا يزيد التحليل في هذه الحالة عن مجرد كونه محاولة إبراز وتوضيح الكيفيات والخصائص التي بها يكون الموضوع أخا.

وفي هذه الحالة يرتبط "الموضوع" بالمحمول بضرورة منطقية يؤدي إنكارها إلى مواجهة "استحالة" منطقية. وتعتبر هذه العلاقة أمرًا ضروريًا لكل تحليل صحيح للتصورات بغض النظر عن ما إذا كان هذا التحليل توضيحيًا أو أكثر من ذلك..

فالقضية التي تقول أن "الأخ" الشقيق هو "الذكر الذي ينحدر من الأصل المشترك: الأب والأم. تعد تحليلاً لفظيًا، وهى تضع معيارًا يحدد لنا كيف ينبغي أن نستخدم كلمة "الأخ الشقيق"؛ ويبين تحليلها كيف أنها لا تنطبق إلا على الأفراد الذكور الذين يشتركون في صفة كونهم أنهم "من أب واحد وأم واحدة"، فالتحليل هنا يحدد لنا القواعد التي يجب مراعاتها عند استخدامنا لتعبير معين.

ويقوم استخدام مور للترجمة إلى العيني على اعتبار أن الفلاسفة المثاليين يقعون في خطأين منطقيين، فلا تستهدف هذه الترجمة مجرد تحويل النظرية الفلسفية من صياغة "مجردة" إلى صياغة "عينية" بهدف تبديد ما قد يحيط بها من "ضباب ميتافيزيقي"، فنرى تعارضها مع "الوقائع المعروفة" مما يجعلنا على وعي بخطئها التجريبي؛ فليس من الموضوعية على الاطلاق أن نعتقد أن الفيلسوف الذي ينكر حقيقة الزمن يكون بحاجة إلى أن نترجم دعواه إلى القضية التي تزعم أنه لا وجود لوقائع زمانية لكي يتبين كيف تكون دعواه في حدود المحك التجريبي العيني.

فليس من الصعوبة بحال أن يدرك الفيلسوف أنه بزعمه "أن الزمن غير حقيقي" يتورط في مأزق آخر وهو أنه "ينكر وجود وقائع زمنية": فلم يكن هدف الترجمات العينية إبراز الأخطاء التجريبية فقط، وإنما كان هناك خطأ من نوع آخر هو الذي كان مور يستهدف الإشارة إليه والتأكيد عليه.

فقد أوحت صياغة الفلاسفة لنظرياتهم الفلسفية من جهة ودحض مور لهذه النظريات من جهة أخرى بأن الخلاف بين الجانبين هو – في المقام الأول – خلاف تجريبي، ولكن لأن الخلاف لم يكن – في الحقيقة – خلافًا تجريبيًا فقد ظل بلا حسم؛ ففي الأمور العلمية والعملية نقوم برفض النظرية إذا أخفقت في تفسير الوقائع ولكن شيئًا من ذلك لم يحدث في مجال الفلسفة: فقد استمر أصحاب هذه النظريات الفلسفية في التمسك بها برغم علمهم بما يكذبها من وقائع تجريبية، مما يؤكد ما نراه من أن الخلاف لم يكن – في حقيقته – حول "الوقائع التجريبية" فقد كان خلافًا "لفظيًا" أعني خلافًا حول "المعنى".

فلا نجانب الصواب لو قلنا أن جوهر تكنيك رفض مور يقوم على محاولة بيان كيف أن هذه القضايا الفلسفية تتعارض مع مقتضيات "اللغة الجارية" Ordinary language – وبعبارة أخرى يمكن أن نقول أنه ينبغي النظر إلى "ترجمات مور" على أنها تستهدف بيان كيف أن هذه النظريات تؤدي إلى (الخروج على لغة الحس المشترك)، فقد كان الخلاف كما قلنا ليس تجريبيًا فحسب وإنما خلاف لغوي أيضًا.

ولهذا التحليل التوضيحي أو التفسيري استخدامين: إبراز ما في النظريات الفلسفية من تناقضات أصيلة:

والحق أن مور كان متمرسًا في إبراز التناقضات الموجودة في النظريات الفلسفية مما يحيلها إلى مجموعة من التناقضات المنطقية، فقد حاول ــ مثلاً ــ بيان التناقض فيما وصفه بالمذاهب الطبيعية والميتافيزيقية في الأخلاق، فهو يبرهن على أن هناك تناقضًا في دعوى أصحاب مذهب المنفعة "بأن سعادة كل فرد هى الخير الوحيد" ببيان عدم اتفاق معيار "الخير الوحيد" مع معيار "سعادة كل فرد"، بمعنى أن إقامة "التكافؤ المنطقي" بين تصور الخير "وتصور" سعادة كل فرد ينتهي في نظره إلى أن يكون لدينا أشياء مختلفة ومتعددة يكون كل منها هو "الشىء الوحيد الجدير بالرغبة".

وحاول أن يبرهن أيضًا على وقوع "برادلي Bradley" في التناقض وذلك عندما قام بتعريف الخير بأنه عملية "تحقيق الذات". ويتلخص نقده لبرادلي في أنه طالما كان هناك بين "النفس" و"المطلق" في النهاية "هوية" فإن النفس ستكون ــ عندئذ ــ في موقف يعبر عن "استحالة منطقية"؛ إذ كيف ستحقق ما هو بالضرورة متحقق وذلك لأن ما نفترض أنه موجود منذ الأزل لا يمكن أن يتأثر ــ بحال ــ بما نأتيه من أفعال(٤١).

الترجمة إلى العيني:

وتعني اختيار النظريات الفلسفية عن طريق الربط بينها وبين الوقائع العينية وذلك بهدف اختبار قيم صدق هذه النظريات، فعندما تصبح النظرية الفلسفية عند ترجمتها إلى "العيني" غير متسقة مع معتقدات الحس المشترك بل ومتناقضة معها، فإننا نحكم عيها بأنها نظرية خاطئة. فدعوى برادلي بأن "الزمن غير حقيقي" تتحول عند ترجمتها إلى "أنه لا وجود لوقائع زمانية" ودعوى أنه "لا وجود لأشياء مادية" تتحول عند ترجمتها إلى "انه لا وجود لأشياء كالأيدي والكراسي".

فالنظر إلى هذه "الترجمات" في إطار اللغة يؤدي إلى توجيه الانتباه نحو الاستخدام Usage. فهى تنبه إلى ضرورة اكتشاف خطأين منطقيين:

ــ خطأ تجريبي: Empirical. ــ خطأ لغوي: Linguistic.

ومن ثم فهى تقتضي تصحيح الأخطاء التي تتعلق:

ــ باستخدام اللغة. ــ وبوجود الأشياء والأحداث.

فزعم برادلي بأن "الزمن غير حقيقي" يؤدي إلى إنكار أن لكلمة "زمن" أي "استخدام" وتؤدي من جهة أخرى إلى إنكار حقيقة واقعية، أعني وجود ظاهرة شائعة ومألوفة(٤٢).

والأمر الهام هو أن هذه "الترجمات" لم تنجح، كما أشرنا في اقناع الفلاسفة الذين أنتقدهم مور بتغيير موقفهم وإنما استمروا يدافعون عن قضاياهم بلا اكتراث من جانبهم بترجمات مور العينية، وقد أظهرهم هذا كما لو أن لديهم أفكارًا خاطئة تتعلق:

ــ إما بالاستخدام اللغوي. ــ أو بأمور الواقع "غير اللغوية".

وأنهم لن يتخلوا عنها حتى بمواجتهم بالوقائع المعروفة والمشاهدة.

أن تطبيق معيار "الترجمة إلى العيني" على النظريات الفلسفية لا يمكن أن يكون هدفه تصحيح لغة الفيلسوف عن طريق كشف خطئه التجريبي "غير اللغوي"؛ فلا يمكن أن نفترض أن مور يستهدف القيام بتصحيح استخدام (برادلي) لكلمة (زمن) وذلك عن طريق بيان كذب قضيته (الزمن غير حقيقي)، لسبب بسيط للغاية وهو أنه من المستحيل علينا أن نتصور أن برادلي كان ليفشل في أن يتبين القضية الجديدة التي سوف تترتب على قضيته، وهى أنه (ليس هناك وقائع زمنية فعلية): أن رفض برادلي لهذه الترجمة معناه أن قضيته الأصلية ليس لها ــ في نظره ــ هذه الترجمة العينية، إن ما فعله برادلي هو أنه قد أجرى "تعديلاً أو تحويلاً في اللغة".

أن طريقة مور في حقيقتها لغوية Linguistics على الرغم من أنها قد لا تبدو كذلك بالفعل بسبب أسلوبه في صياغة القضايا التي يرفضها. فالمسلمات التي

أعلنها ليست عبارات تتعلق بالاشياء وإنما هى أمثلة لعبارات يومية لا ينبغي أن تكون موضوعًا "لعبث ميتافيزيقي" بحجة اجراء تحليل لها، فلا تتشابه ترجمات مور بالاستدلالات الاحصائية الرياضية المستخدمة لبيان عدم تطابق نظرية علمية مع واقعة تجريبية: وهكذا لا يبين تحليل معنى كلمة ما مثل "زمن" أنها خالية من المعنى، طالما كان هذا التحليل تحليلاً "واقعيًا" وليس تحليلاً "تحويليًا"(٤٣).

وعلى هذا ينبغي تفسير "ترجمات" مور للنظريات الفلسفية المتعارضة مع مسلمات الحس المشترك على أن هدفها هو بيان تعارضها مع (لغة) هذا الحس المشترك، وأنها (تحويل) أو تحريف لهذه اللغة، ومن ثم ينبغي رفضها، فلا تهدف الترجمة إلى بيان تعارض (النظرية) مع (الواقعة) وإنما بيان كيف أنها وقعت في الخطأ بسبب خروجها على (لغة) تعمل بنجاح(٤٤).

وقد لا نُجانب الصواب لو قلنا أن مور استهدف من التحليل أمرين:

ـ بيان كيف أن تحليل بعض مفردات اللغة وعباراتها هو مقدمة أساسية وأداة ضرورية لفهم المصطلحات الفلسفية التي تتم صياغتها في حدود هذه المفردات والعبارات ومن ثم فلا غنى عن هذا التحليل إذا أردنا فهم المشكلة الفلسفية توطئة لحلها حلاً مقنعًا.

ـ أن هذا التحليل قد يكشف لنا كيف أن كثيرًا من المصطلحات التي يستخدمها الفلاسفة هى في حقيقتها خالية من المعنى، وأنه إذا كشف التحليل عن أنها ليست مشكلات وهمية فإنه يكون قد نجح في أن يلقى اضواءً جديدة على هذه المشكلات الفلسفية(٤٥).

[٣,٣] التحليل في معناه الفلسفي:

لا نجانب الصواب لو قلنا أنه ليس مما يستحق العناء في الفلسفة أن نتخلص من الأفكار الخاطئة ما لم نكتشف أفكارًا غيرها "صادقة"، فقضايا "الحس المشترك" ليست في حد ذاتها اكتشاف، وإنما يستهدف من يسلم بها اكتشاف حقائق جديدة أعمق منها(٤٦).

فإذا كان "الحس المشترك" يعرف بيقين أن بعض الأشياء التي حاول الفلاسفة القيام بها لاتزيد عن أن تكون محاولة تقديم وصف عام للكون ككل، فقد وضع مور (التحليل) و(التساؤلات) المتعلقة بطبيعة الواقع ككل، من بين المهام الأساسية للفلسفة وإن كان قد اعتبر التحليل أكثرها أهمية[٤٧]، فلم يكن مور يعنى بهذا أن يكون التحليل هو "كل" الفلسفة أو حتى "غايتها"، فمن الممكن أن يكون متساويًا مع الأجزاء الأخرى، وبعبارة أخرى قد يكون التحليل هامًا بسبب دوره من حيث هو "منهج" أو"أداة"، ولكن هذا يختلف ــ إلى حد بعيد ــ عن زعمنا بأن الفلسفة "تحليل".

كان "التحليل" ضروريًا بالنسبة إليه قبل أن يمضي إلى "التأليف"، ولكن ما وجده من خلط ولبس في اللغة ونقص وقصور في المعاني الفلسفية قد دفعه إلى أن ينفق كثيرًا من الوقت والجهد في التحليل بالمقارنة بما فعله في "التأليف"[٤٨].

والمقصود بالمعرفة التي يقدمها التحليل هنا هى (المعرفة الفلسفية) المتأصلة في (معرفة الحس المشترك)، ومن ثم فلم يكن التحليل "غاية في ذاته" ولا يمكن النظر إلى الفلسفة على أنها مجرد (فاعلية تحليلية) فقط فلم يكن التحليل سوى المنهج، وقد يكون كما أكد مور المنهج الأكثر أهمية في اكتساب المعرفة التي تتفرد بها الفلسفة، ومع ذلك يظل الاهتمام الأساسي للفلسفة هو الوصول إلى حقائق صادقة تتعلق بالعالم؛ فالفيلسوف يستهدف ــ سواء بوعي منه أو بدون وعي ــ الوصول إلى حقائق صادقة تتعلق بالعالم. فالفيلسوف يستهدف ــ سواء بوعي منه أو بدون وعي ــ الوصول إلى "رؤية" في طبيعة الظواهر المتنوعة، وليس "مور" استثناء من هذا، فلم يكن يكتفي بالوقوف عند "قضايا الحس المشترك" ومعرفة أنها صادقة، وإنما كان يتطلع دائمًا إلى معرفة تتجاوزها وتكشف شيئًا من طبيعة الأشياء[٤٩] وهكذا ما فات كثيرًا من النقاد.

وقد عبر كل من "لاتجفورد"[٥٠] و"ماكس بلاك"[٥١] و"مورتن وايت"[٥٢] عن هذا الموقف فيما وصفوه بأنه "مفارقة التحليل" Paradox of Analysis.

فإذا كان لمحمول التحليل نفس معنى "موضوع التحليل" فسيكون التحليل

عندئذ تافهًا أما إذا لم يكن له نفس المعنى فسيكون التحليل ــ من ثم ــ غير صحيح. ولكن مور واجه هذا الموقف بأن أشار في مناقشته مع لأنجفورد إلى ثلاثة شروط للتحليل الصحيح أو "الإخباري".

- أن يكون التصور الموجود في "محمول التحليل" هو نفس التصور الموجود في "موضوع التحليل".
- أن يكون التعبير الذي يرد فيه "موضوع التحليل" غير التعبير الذي يرد فيه "محمول التحليل".
- أن يذكر لنا "محمول التحليل" أسلوبًا جديدًا للتأليف بين التصورات لم يكن موجودًا من قبل في موضوع التحليل(٥٣).

فكما يتبع تحليل المواد في الكيمياء زيادة في رصيد معرفتنا بتركيب هذه المواد يتبع تحليل التصورات في الفلسفة زيادة في معرفتنا بطبيعة الظاهرة التي تندرج تحت التصور موضوع التحليل، فمن خلال وعينا التحليلي بالتصور، وبعملية التشريح العقلي ننفذ إلى ما هو "جواني أو أصيل" في طبيعة الأشياء وعملها.. ويميز مور بين ثلاث فئات من النظريات الفلسفية وذلك بالنظر إلى علاقة هذه النظريات بالحس المشترك.

- نظريات فلسفية تضيف جديدًا إلى معرفة الحس المشترك.
- نظريات فلسفية تتناقض مع اعتقادات الحس المشترك كالنظريات التي تنفي حقيقة وجود المكان والزمان والموضوعات المادية (برادلي ــ ماكتجارت).
- نظريات فلسفية تتناقض مع اعتقادات الحس المشترك وتتجاوز امكانياته "مثل النظريات" التي ترى أن الشيء يتكون من مونادات أو جوهر غير ممكن معرفته ولكنه يعرض مظاهر متنوعة (ليبنتز)(٥٤).

فالنظريات الأولى والثالثة تخبر باشياء أو كيفيات جديدة، فالتحليل يضعنا هنا أمام معرفة جديدة، تكون ــ في حقيقتها ــ أكثر من مجرد توضيح "المعروف" لنا.

ويوضح مور هذه الفكرة فيقول "إن التعريف الجيد لأنواع الأشياء التي نعتقد أنها في الكون يضيف جديدًا إلى وضوح نظرتنا". وليس الأمر مسألة وضوح فقط، فمثلاً عندما نُحاول تعريف ما نعنيه بالشيء المادي، نجد أن هناك كيفيات متنوعة مختلفة للشيء لم تكن على الاطلاق موضوعًا للتفكير من قبل، وقد نخلص بعد التعريف والتحليل إلى أن كل فئات الأشياء لها كيفيات معينة لم نكن لنفكر فيها لو كنا قد حصرنا أنفسنا في مجرد التأكيد على أن هناك موضوعات مادية في الكون دون أن "نفحص" أو "نرى" معنى تأكيدنا هذا(٥٥).

والدليل على ذلك هو ما فعله "مور" عند حديثه عن طبيعة وواقعية موضوعات الإدراك الحسي، فقد وافق على النظرية الذرية في تفسير الأشياء الطبيعية برغم أننا لم نتوصل إلى هذه النظرية بمجرد "تحليل" التصور وإنما وصلنا إليها بالتجربة، بالإضافة إلى أنها نظرية تتجاوز إمكانيات معرفتنا اليومية بطبيعة الأشياء: فنحن من ثم "لا نُجانب الصواب لو قلنا أن النظريات الفلسفية الصحيحة المتعلقة بطبائع الأشياء تضيف "جديدًا" إلى معارفنا القائمة على الحس المشترك برغم تجاوز هذا الجديد "لهذه المعارف".

ولكن السؤال الذي يعرض نفسه هنا هو "هل أنتهج مور منهج العلوم الطبيعية في الوصول إلى هذه المعارف الجديدة؟" ليس هناك شك في المنهج الذي كان مور ينتهجه في الوصول إلى هذه المعارف الجديدة لم يكن بحال منهج العلوم الطبيعية، فقد كانت براهينه "أولانية".

ومن ثم فهى نتيجة "النظر" في التصورات وليس "ملاحظة الأشياء" على الرغم من أن الأمر قد يبدو على خلاف ذلك، والدليل هو ما ذكره مور عن نفسه في سيرته الذاتية (من أن المشكلات الفلسفية لم تكن تأتيه من العالم أو من العلوم، وإنما كانت ترد إليه من الأقوال التي قالها الفلاسفة عن العالم والعلوم(٥٦).

ولم يكن مور استثناءًا في هذا، فقد سبقه الفيلسوف الإيلي "زينون" وذلك في تحليله لطبيعة "الحركة"، فهل كان زينون عندما قرر استحالة الحركة يقوم بملاحظة الظواهر؟ "أن زينون" لم يكن ليقدر على الزعم بأن الحركة في العالم

المشاهد غير موجودة، والحق أنه كان "يحلل" تصور الحركة مستهدفًا بيان ما فيه من تناقضات معتمدًا في ذلك على إمكانية قسمة المكان إلى ما لا نهاية في زمن متناه تستلزمه الحركة.

ولكن كيف يمكن أن يكون التحليل "أداة الوصول إلى شيء جديد"؟

قد يكون ذلك بتبصيرنا بالمعايير التي نستخدمها على نحو آلى وبدون وعي، فعندما قام "مور" بالتمييز بين "معرفة معنى الحد" من جهة و"تحليل هذا المعنى" من جهة أخرى، ورأى أنه قد يكون بإمكاننا أن نعرف (معنى "الحد" دون أن نعرف كيفية تقديم "تحليل" لهذا المعنى، كان يشير بذلك إلى إمكانية أن نعرف كيف نستخدم حد أو كلمة ما دون أن نعرف "المعيار" المحدد الذي يحكم عملية الاستخدام.

والسؤال الهام هو كيف يمكن أن نتوصل بالتحليل الأولاني إلى معرفة "بعدية" Posteriori، أعني أن نتوصل إلى معرفة حقائق تتعلق بالعالم؟ إذ كيف نتوصل إلى حقائق تتعلق بالعالم الواقعي بمنهج غير تجريبي، وهو منهج تحليل "التصورات" وهو لا يؤدي إلى أكثر من "توضيح" أو "تفسير" للقواعد الضابطة للاستخدام؟

أن ما وصفناه بأنه "تحليل توضيحي أو تفسير" لا يعطينا بحال نظرية عن العالم على الرغم من أنه قد يبدو أنه يقدم مثل هذه النظرية. أما "التحليل الفلسفي" فإنه ينتهي إلى نظريات مختلفة فيما بينها إلى حد التناقض. فالتحليل التوضيحي والتفسيري تنحصر مهمته في تحديد القواعد التي ينبغي أن تحكم استخدام أو تطبيق موضوع التحليل Analysandum أو موضوع التعريف Definiendum على حين يمضي بنا "التحليل الفلسفي" إلى قضية مثيرة للجدل، فهى تأخذ فقط "هيئة" أو "شكل النظرية المفسرة" للظواهر دون أن تكون كذلك في الحقيقة.

فإن التحليل "التوضيحي" أو "التفسيري" هو، في حقيقته تقرير عن استخدام الحد Term، ومن ثم فهو ليس مثيرًا للخلاف، بجانب أنه "لا يتستر" في هيئة النظرية المفسرة للأشياء، بينما يتجاوز "التحليل الفلسفي" نطاق تحليل "الحدود" المتداولة بالفعل، ومن ثم فقد وصفناه بأنه "تحويلي" أو "تحريفي" فهو ينتهى بنا إلى

"التحليل اللغوي" المسئول المباشر عن "الوهم السيمانطيقي" أو "الوهم الإشاري" الذي ينتابنا فيجعلنا نظن أننا بصدد نظرية تتعلق بالأشياء. فصياغة القضايا هنا "توهم" بأن لها قيمة "إشارية" Refrential بينما ليست لها في الحقيقة هذه القيمة. ولعل ما أحاط بالتحليل الفلسفي من شبهات هو الذي دفع ببعض الفلاسفة إلى وصف كل صور التحليل بأنها تحويل "وتحريف" ثم تأكيدهم على الزعم بأن التحليل لا يكون كذلك زعم مدمر وأقرب إلى الأساطير قدر ابتعاده على الحقيقة(٥٧).

[٣,٤] مما سبق نتبين أن "التحليل" عند "مور" قد يأخذ صورة من ثلاث:

ـ فقد يكون "حقيقيًا" أعني "شيئيًا"! Real.

ـ أو تصوريًا أعني "مفهوميًا" Conceptual.

ـ أو لغويًا أعني "لفظيًا" Linguistic.

ويفترض التحليل في صورته الأولى أن يكون موضوعه مركبًا وليس بسيطًا، ويعد في هذه الحالة نوعًا من "التقسيم"، أعني تقسيم موضوع التحليل إلى المكونات الأساسية التي يتألف منها. والواقع أن جانبًا كبيرًا من فلسفة "مور" وخاصة تحليلاته للمعطيات الحسية لا تفهم إلا على أساس هذا التحليل.

أما التحليل في صورته الثانية فيستهدف تحليل التصورات أو المفهومات المركبة، كما في تحليل تصور "الأخ هو الشقيق الذكر" ويكون التحليل هنا نوعًا من "تقسيم" التصور بوصفه مركبًا، أعني "رد" Reduction التصور إلى مكوناته الأساسية.

ولكن التحليل عند "مور" يفترض التفرقة بين "الكلمات أو الألفاظ" من جهة والمفاهيم أو التصورات من جهة أخرى. وأيضًا التفرقة بين "العبارات" من جهة و"القضايا" من جهة أخرى. وبالرغم من أن اهتمام "مور" الأساسي كان بالتصورات والقضايات، فقد أدى به هذا إلى الاهتمام بالتحليلات اللغوية برغم أنها تستهدف ــ في المقام الأول ــ اكتشاف طبيعة "شيء ما" أو "تصور ما".

فمن الطبيعي أن يتم "تعريف" التصورات والقضايا من خلال تعريف الألفاظ والعبارات التي ترد فيها.. ولكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن التعريف يستهدف

هذه الألفاظ والعبارات ذاتها، بقدر ما ينصرف إلى التصورات والقضايا. ولذلك فقد جعل مور من اللغة وعباراتها لا من حيث هى كذلك ــ بل من حيث هى رموز وقوالب نعبر بها عن المعاني والأفكار والأحكام موضوعًا لتحليلاته، بهدف تعريف المعاني والأفكار والأحكام التي تصب في هذه الإطارات اللغوية، وبالتالي توضيحها حتى نتبين الزائف منها والحقيقي(٥٨).

٤ـ التحليل عند برتراند رسل:

يُؤكد "رسل" على أن العمل الأساسي للفلسفة هو في المقام الأول التحليل المنطقي Logical analysis المتبوع بالتأليف المنطقي Logical Synthesis. وبالرغم من أن التأليف يعد جزءًا هامًا من عمل الفلسفة فأنه ليس هو ــ بحال ــ أكثر أجزاء الفلسفة أهمية، لأن أكثر هذه الأجزاء أهمية ــ فيما يرى ــ يقوم في "نقد" و"توضيح" الأفكار والتصورات التي ينظر إليها على أنها أساسية ويتم التسليم بها بلا نقد أو تحليل، ومن هذه الأفكار أو التصورات تصور "الذهن" و"المادة" و"الوعي" و"المعرفة" و"الخبرة" و"العلية" و"الإرادة" و"الزمن" و"الوجود"، فأن مثل هذه التصورات غير دقيقة، ولا يمكن ــ لما يشوبها من غموض وخلط ــ أن تدخل كجزء في علم دقيق(٥٩).

[٤,١] التحليل باعتباره تعريفًا: وهو تصور "موريس ويتز" Morris Weitz لمنهج التحليل عند "رسل". وبالرغم من أن "رسل" ــ خلافا لمور وغيره من التحليليين ــ لم يحدد ما كان يعنيه بالتحليل، فأن "موريس ويتز" يؤكد على أن رسل يتصور التحليل، وذلك من خلال استخداماته له ــ على أنه صورة من صور "التعريف" سواء كان هذا التعريف تعريفًا شيئيًا Real أو تعريفًا سياقيًا Contextual أعني أن التحليل إما أن يكون تعريفًا "غير لغوي" non-linguistic أو تعريفًا لغويًا Linguistic. فإذا ما تم تجريد هذه التعريفات الشيئية من قاعدتها الأرسطية، وتم من ثم تفسيرها كمحاولة لإحصاء المكونات المتعددة للكليات الواقعية الموجودة والمستقلة عنا، فأن "رسل" يكون قد مارس نوعًا من التحليلات الشيئية، فالسؤال عن

المكونات النهائية للواقع، أو المظاهر المتعددة لهذا الواقع، كان يشكل مشكلة حيوية وأساسية لرسل.

ويُشير "ويتز" إلى أنه لا ينبغي أن نتصور أن هذين النمطين من التعريفات كانا منفصلين في فلسفة "رسل"، فقد كان الاثنان – في بعض الأحيان – يعملان معا. ففي كتاب "رسل" "تحليل الذهن" Analysis of Mind نجد محاولة دائبة للوصول إلى تعريفات سياقية للحدود السيكولوجية، ولكن عملية صياغة التعريفات "السياقية" تتضمن كثيرًا من التعريفات "الشيئية". فتحليل رسل للذاكرة Memory، مثلاً، لا يتضمن فقط عبارات من قبيل "التحليل الصحيح" و"التحليل الكامل" و"التحليل الخاطئ"، وهى تعبيرات يكون لها معنى فقط من وجهة نظر التحليلات الشيئية بل أنها تتضمن بالإضافة إلى ذلك عملية إحصاء للمكونات التجريبية للكل الذي يصفه علم النفس أو الحس المشترك بالذاكرة.

ويؤكد "ويتز" على أن مثل هذا التحليل يفترض أن الحد "ذاكرة" أو غيره من الحدود المكافأة له، ليس جزءًا مشروعًا في القضية التي يرد في تعبيراتها اللفظية، وإنما يجب أن تتم له عملية "استبدال" Replacement، أعني أن نقوم بعملية استبدال للحد "موضوع التحليل" Analysandum أو "موضوع التعريف" Definiendum، بغيره من الرموز، وذلك في قضايا سياقية معينة، بحيث تشير هذه القضايا إلى "الاحساسات" و"الصور" بالإضافة إلى ما لها من سمات وما بينها من علاقات.

وقد طبق "رسل" هذا التحليل التعريفي في فلسفته الطبيعية، والمثال الذي يظهر فيه هذا بوضوح هو تحليله "للزمن" و"اللحظة". وهو يبدأ بتوجيه أنتباهنا إلى أن هذه الحدود لا تشير إلى كيانات بسيطة، على الأقل بالقدر الذي تكون فيه خبرتنا نحن هى موضع الاهتمام. ثم يتقدم بعد ذلك إلى عملية "إحصاء" للمكونات التي يتألف منها المفهوم موضوع التحليل أو التعريف، وهى هنا أحداث معينة، وما لها من سمات وما بينها من علاقات. وفي النهاية يطرح "رسل" بناء على هذا الإحصاء – أعني التعريف الحقيقي أو الشيء – التعريفات السياقية.

وهكذا يرى "موريس ويتز" أن التحليل عند "رسل" يعني "التعريف". وأن هذا

التعريف إما أن يكون "شيئيًا" يستهدف القيام بعملية احصاء لخواص مركب من المركبات، أو "سياقيا" نقوم فيه بعملية استبدال رمز برمز غيره، أو برموز أخرى، فهو تعريف يتعلق بمركبات لغوية(٦٠).

[٤,٢] التحليل باعتباره تبريرا: وهو تفسير "آير" للتحليل عند "رسل". والمقصود هنا تبرير ما نأخذ به من معتقدات، ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذا التبرير أن "رسل" يستهدف بالضرورة إثبات صحة هذه المعتقدات ويقينها، فهو يستهدف فقط تحديد الأسباب التي أدت إلى الأخذ بها أو التسليم. فالاعتقاد الذي نخفق في إيجاد أسبابه هو اعتقاد يجب التخلي عنه.

ويرى "رسل" أن الجانب الأكبر من اعتقاداتنا إما أننا قد وصلنا إليها بالاستدلال، أو أن هناك امكانية الاستدلال عليها من اعتقادات غيرها قد تكون أسبابًا لها، إلا أن هذه "الأسباب" قد تكون ــ على نحو عام ــ منسية أو ليست ماثلة أمام الأذهان بطريقة شعورية؛ فمن حقنا أن نطلب سببًا لما نأخذ به من اعتقادات ولكن قد يكون لهذا السبب سبب آخر؛ ويمكننا أن نرجع بالأسباب حتى نصل ــ في النهاية ــ إلى نقطة ليس لها سبب أبعد يمكننا اكتشافه من الناحية النظرية.

فلو أننا بدأنا من المعتقدات العامة للحياة الجارية فإننا قد نتراجع من نقطة إلى أخرى حتى نصل إلى قانون عام، أو حالة جزئية لقانون عام، يبدو غاية في الوضوح، وعلى أنه غير مستنبط من شيء غيره أوضح منه، إلا أن المبادئ العامة ليست وحدها الواضحة في ذاتها، فهناك حقائق الإدراك التي يكون لها مع مبادئ المنطق أعلى درجة من الوضوح الذاتي.. وبذلك تكون مهمة التحليل هى الوصول إلى هذه "الحقائق الواضحة بذاتها" والتي على أساسها نستطيع تبرير الاعتقادات التي بإمكاننا أن نستدل عليها(٦١).

[٤,٣] أما التفسير الثالث لمنهج التحليل عند رسل فهو اعتباره نوعًا من "الاختزال" أو "الرد" Reduction سواء كان هذا الرد ردًا "فيزيائيًا" Physicalism أو لغويًا أو رياضيًا.

ويستهدف هذا "الرد" تطهير الفلسفة من "الكيانات الوهمية" التي درج

الفلاسفة على إشاعتها وبثها في الكون. وقد كان هذا التحليل الردّى نتيجة منطقية "لنصل أوكام" Ockam s Razor ــ الذي شغف به "رسل" ــ وهو ما نعبر عنه بمبدأ الاقتصاد في الفكر Law of Parcimony of Thought.

ويقضي "نصل أوكام" بأن لا نزيد من "الكيانات" بدون أن تكون هناك ثمة ضرورة تستلزم تلك الزيادة. ويُؤكد "رسل" على هذا المعنى بقوله: (لما انتهيت من إنجاز ما كنت قد استهدفت القيام به وذلك فيما يتعلق بالرياضيات، شرعت في التفكير في العالم الطبيعي. وقد بدأت تحت تأثير "وايتهد" Whitehead، في تطبيقات جديدة لنصل أوكام، الذي كنت قد أصبحت شديد الإخلاص له، وذلك لفائدته في فلسفة الرياضيات. وليس المرء ملزمًا بمقتضى نصل أوكام، بأن ينكر وجود الكيانات التي يقوم بتحليلها وإنما عليه فقط أن يمتنع عن تأكيد وجودها[٦٢].

ولم يكن "رسل" يهدف إلى تقليل عدد الكائنات في العالم فحسب بل إلى التقليل من عدد المفردات اللغوية. وكان ذلك بهدف الحد من الوقوع في الأخطاء، فإن مثل هذه الكائنات هى في الغالب كائنات مستدل عليها، ولما كانت هذه الاستدلالات تنطوي دائمًا على عنصر المخاطرة، فقد استهدف "رسل" تقليل عدد الكائنات المستدل عليها بحيث لا يستبقى منها سوى ما كان مستدلاً عليه استدلالاً صحيحًا، والكائنات التي كان "رسل" يريد الاستغناء عنها هى كيانات لا يمكن التحقق منها[٦٣].

ولكن هل هناك ثمة فرق بين اعتبار التحليل صورة من صور "التعريف" والتحليل باعتباره عملية "رد"؟

هناك من يفرق بين مفهومي "التعريف" من جهة و"الرد" من جهة أخرى على أساس أننا عندما نقوم بتعريف شيء ما فإننا لا نحاول إنكاره أو استبعاده ونكتفي فقط بتعريفه؛ وأننا حتى لو استخدمنا في حديثنا تعريف الشيء ووضعنا تقريران من هذا التعريف فإننا في نفس الوقت إنما نقول تقريرات عن الشيء المعرف بوصفه موجودًا أو كائنًا، لأننا بتعريفنا له لم "تنكره" أو "نستبعده" على أساس أنه قد أصبح "غير ضروري" بينما عندما نقوم بعملية "رد" شيء ما إلى

عناصره فإننا نقوم بعملية تفسير "المركبات" في حدود عناصرها البسيطة بحيث نمتنع عن تقرير المركبات ونكتفي بتقرير هذه العناصر(٦٤).

وسوف نعرض لبعض المجالات التي مارس "رسل" فيها هذا النمط من التحليل "الردي" برغم أن حديثنا هنا سيكون بإيجاز وذلك لكثرة الكتب والمقالات التي كتبت في اللغة العربية عن "رسل" فقد لا نُجانب الصواب لو قلنا أن معظم اهتمام كتابنا في الفلسفة المعاصرة كان موجهًا إلى الفيلسوفين "رسل" و"جان بول سارتر" دون غيرهما من الفلاسفة المعاصرين.

[٤,٤] ويظهر "التحليل الردّي" بوضوح في محاولة "رد" "رسل" الرياضيات إلى المنطق. وهو ما ظهر في كتاب "أصول الرياضيات" Principia Mathematica وعلى الرغم من أن محاولة "رسل" و"هوايتهد" "رد" الرياضيات إلى المنطق لم تحظ بقبول جميع المهتمين بالرياضيات، فلا أحد ينكر الأهمية التاريخية للكتاب في تطور المنطق الرياضي، بل لا تجانب الصواب لو قلنا أن هذا الكتاب يأتي في مقدمة كل الإسهامات التي كتبت في هذا الموضوع(٦٥).

ولا يعني قولنا بإمكانية "رد" الرياضيات إلى المنطق عدم وجود الرياضيات ولا يعني أنه ليس هناك اختلافات بين "المنطق" من جهة و"الرياضيات" من جهة أخرى وإنما يعني ـ بالأحرى ـ أن الرياضيات "البحتة" يمكن ـ من حيث المبدأ ـ أن تستنبط من تصورات منطقية معينة، ومن قضايا لا تقبل البرهان، ويعني أيضًا أنه من الممكن ـ من حيث المبدأ ـ "رد" القضايا الرياضية إلى قضايا منطقية بقيم صدق متكافئة.

ولا يعني "رد" الرياضيات إلى المنطق أن تتأسس الرياضيات على قوانين الفكر بمعناها السيكولوجي الذي تحكم فيه هذه القوانين "الفكر الإنساني". فقد كان "رسل" يعتقد أن "الرياضيات" تُحلق بنا إلى "ما وراء الإنسان" أعني ترتفع بنا إلى عالم الضرورة المطلقة؛ هذه الضرورة التي لا يرضخ لها العالم الفعلي فقط وإنما كل العوالم الممكنة. وتؤلف الرياضيات في هذا العالم المثالي أداة أزلية للصدق،

ويجد الإنسان في تأمله لجمالها السرمدي ملجأ من عالم ملئ بالشر والمقاساة؛ فالرياضيات تحوي ــ فيما يقول رسل ــ جمالاً رفيعًا جمالاً باردًا لا يلجأ إلى أي جانب من جوانب طبيعتنا الضعيفة، وهو جمال خالص رفيع قادر على الإتقان الدقيق مثل ما يمكن لأعظم فن أن يكون (٦٦).

ولكن "رسل" تخلى ــ فيما بعد ــ عن هذه الفكرة وأخذ بفكرة "فتجنشتين" التي يؤكد فيها على أن كل قضايا الرياضيات "تحصيل حاصل" Tautology(٦٧). وقد وصف "رسل" هذا التحول بأنه كان "تحولاً عن فيثاغورس". وكان هذا يعني في جانب منه على الأقل التحول عن الدراسات المنطقية الخالصة والمجردة إلى نظرية المعرفة والاهتمام باللغويات.

وقد طبق "رسل" آليات التحليل الردَّي المستخدمة في أصول الرياضيات على "النقاط" و"اللحظات" و"الجزئيات". فقد كان يستهدف في هذا الكتاب أن يضع يده فيما يتعلق بالرياضيات، على "الحدود النهائية"؛ ونعني بها الحدود البسيطة التي لا تقبل الرد، أعني لا تقبل التحليل ولا تقبل التعريف، حيث لا يمكن تعريفها في حدود أو رموز أخرى، وكانت نتيجة هذا البحث أن الحدود النهائية للرياضيات "أصبحت هى الحدود المنطقية"، وبهذا المعنى أمكن "رد" الرياضيات إلى المنطق.

فقد كانت الرياضيات والمنطق ــ من الناحية التاريخية دراستين متميزتين تمامًا، إلا أن كلا منهما قد تطور في الأزمنة الحديثة حيث أصبح المنطق أكثر رياضية، وأصبحت الرياضيات أكثر منطقية، وبذلك أضحي الآن من المستحيل تمامًا وضع خط فاصل بين الاثنين، فهما في الواقع شيء واحد، وما الاختلاف بينهما إلا كالاختلافات بين الصبي والرجل، فالمنطق شباب الرياضيات والرياضيات رجولة المنطق، فلو بدأنا من المقدمات التي نُسلم تمامًا بأنها منتمية إلى المنطق، ووصلنا عن طريق الاستنباط إلى نتائج تنتمي بشكل واضح إلى الرياضيات لتبين لنا أنه ليس هناك نقطة يمكن عندها رسم خط فاصل يوضع المنطق على يساره والرياضيات علي يمينه.

فالنسق الموحد الذي يعرضه رسل في "البرنكبيا" يبدأ بحساب القضايا ثم

ينتقل إلى حساب الفئات وحساب العلاقات، ثم يتدرج دون أدنى فجوة أو قطع إلى تناول الحساب العادي، ثم ينتقل منه إلى بقية فروع الرياضيات، وهكذا لن نستطيع أن نقول أين أنتهى المنطق وابتدأت الرياضيات(٦٨).

وقد يوحى حديثنا عن اكتشاف "الحدود النهائية أو الحدود البسيطة" أن العملية التي نقوم بها هنا هى في مجملها عملية لغوية خالصة، بمعنى أن ما نهتم به هنا فقط الكلمات. وهذا صواب إلى حد بعيد، ففي سياق القضايا التي تتعلق، على سبيل المثال بالعالم الطبيعي فإن وجود "الحدود النهائية أو الحدود البسيطة" إنما يعني ــ بالنسبة لرسل ــ أن نقوم بعملية اكتشاف، من خلال التحليل للكيانات التي لا يمكن استبعادها أو التخلص منها، أعني أن نقوم بعملية "رد" لهذه الكيانات إلى حدود يمكننا أن نستخدمها في "تعريف" الكيانات الأخرى المستدل عليها. فإذا أمكننا ــ مثلاً ــ تعريف الكيان غير التجريبي المستدل عليه وليكن (س) في حدود سلسلة من الكيانات التجريبية ولتكن (أ ــ ب ــ جـ) فإن (س) يصبح "بناء منطقي" يتألف من (أ ــ ب ــ جـ).

واضح أن هذا التحليل "الردي" كما طُبق على (س) له بالفعل طابعًا لغويًا ولأنه يعني أن القضية التي يرد فيها ذكر (س) يمكن (ترجمتها) إلى فئة من القضايا لا يرد فيها ذكر (س) وإنما (أ ــ ب ــ جـ) وتكون العلاقة بين القضية الأصلية وترجمتها هى بحيث لو أن القضية الأولى كانت صادقة أو (كاذبة) فإن القضية الأخرى تكون بدورها صادقة أو (كاذبة).

ولكن بجانب هذا الطابع اللغوي الذي "للتحليل الردي" هناك أيضًا المظهر "الوجودي" Ontological لأنه إذا أمكننا تفسير (س) باعتبارها بناء منطقيًا يتألف من (أ ــ ب ــ جـ) فليس هناك ما يلزمنا بالضرورة بإنكار (س) باعتبارها كيان غير تجريبي متميز عن (أ ــ ب ــ جـ) وذلك لأن الشيء المهم هنا هو أنه (ليس من الضــروري) أن نسلــم بوجود مثل هذا الكيان. ومن ثم فإن مبدأ (الاقتصاد في الفكر) أو (نصل أوكام) يمنعنا من تأكيد وجود (س) باعتبارها كيان غير تجريبي(٦٩).

[٤,٥] وقد اهتم رسل باستخدام منهجه في التحليل في معالجة كثير من قضايا اللغة نشير — فيما يلي — إلى بعضها.

يعتقد رسل أن للغة تأثير عميق على الفلسفة، ولكن هذا التأثير لم يحظ بالاهتمام الكافي. (فإذا كان علينا إلا ننخدع بهذا التأثير فمن الضروري أن نصبح على وعي به، وأن نعرف إلى أي حد يكون هذا التأثير مشروعًا). فاللغة تضللنا سواء بمفرداتها أو بتركيباتها، ولابد أن نكون على وعي بهذين الجانبين إذا أردنا لمنطقنا أن لا يؤدي بنا إلى الوقوع في ميتافيزيقا خاطئة(٧٠).

فللغة تأثير على "الحس المشترك" برغم أن هذا الحس المشترك هو الذي يُوجد هذه المفردات اللغوية، فاللفظ يطبق أولاً على الأشياء المتشابهة تقريبًا، دون أي بحث فيما إذا كان لهذه الأشياء أي موضع من مواضع الهوية، ولكن حينما يتوطد هذا الاستخدام للموضوعات التي يكون اللفظ مطبقًا عليها، يُصبح الحس المشترك متأثرًا بوجود اللفظ ويميل إلى افتراض وجوب أن يقوم لفظ واحد لموضوع واحد، ذلك الموضوع الذي سيكون كليًا في حالة الصفة أو اللفظ المجرد؛ وهكذا يميل تحت تأثير المفردات إلى نوع من الكثرة الأفلاطونية للأشياء والأفكار.

أما تأثير التركيب اللغوي في حالة اللغات الهندو أوربية فهو من نوع مختلف، فغالبًا ما توضع أية قضية على صورة يكون فيها لهذه القضية موضوع ومحمول تجمعهما رابطة، فمن الطبيعي أن نستدل على أن لكل واقعة صورة مناظرة تتوقف على امتلاك جوهر لكيفية، ويؤدي هذا إلى الواحدية مادام القول بأن هناك جواهر متعددة لا يكون له الصورة المطلوبة(٧١).

ومن هنا جاء اهتمام رسل بالتمييز بين الصورة المنطقية الحقيقية للعبارة والصورة النحوية أو الظاهرية للعبارة.

فعندما يحدث ويؤلف تعبير، من قبيل "الجبل الذهبي"، موضوعًا نحويًا في عبارة ما أعني يؤلف ما نصفه بأنه "المبتدأ"، فإن "رسل" يؤكد على أنه ليس "موضوعًا منطقيًا، وينطبق هذا أيضًا على "المحمولات النحوية" أعني ينطبق على ما نصفه بأنه "الخبر"، فليس "الخبر" محمولاً منطقيًا. وما يريد "رسل" التأكيد عليه

هنا هو (أن الصورة النحوية للعبارة ليست بحال شبيهة بصورتها المنطقية). وأنه ما لم يفطن الفلاسفة إلى هذا الاختلاف فسوف يتورطون في أخطاء فلسفية جسمية.

فقد تكون العبارتان متشابهتان في التركيب اللغوي ولكنهما مختلفتان في التركيب المنطقي. فالقول بأن "الفيل حيوان أسود" مؤلف من عبارتين حمليتين هما:

(أ) الفيل حيوان.. (ب) الفيل أسود..

أما القول بأن "الفيل حيوان صغير" فيتألف كذلك من عبارتين، أحداهما حملية لكن الأخرى لا تفهم إلا بمعنى نسبي، وهما:

(أ) الفيل حيوان.. (ب) الفيل صغير..

ومن الملاحظ أن كلمة "صغير" هنا في العبارة رقم (ب) لا تعني أن الفيل الصغير، هو صغير بالنسبة لعالم الحيوان، إنما هو صغير بالنسبة إلى متوسط حجم الفيلة. ولذا فالعبارة (ب) هى في حقيقتها تعني أن هذا "الفيل أصغر من متوسط حجم الفيلة"، إذ ليس هو بالصغير إذا قيس أو قورن بمملكة الحيوان بصفة عامة، لأننا ننسب في هذا القول الفيل إلى أفراد فئة معينة هى فئة الفيلة بحيث نشير إلى علاقته بها.

أما قولنا أن "الفيل أسود" هو عبارة حملية تصف الفيل بصفة ما ولا تنسبه إلى غيره، وهكذا يمكننا أن نتبين موضع الخطأ في مثل هذه العبارة موضوع التحليل، فنقول بأن القول: "س هو ص صغير" لا يساوي القول بأن "س هو ص" وأن "س هو صغير" إنما يساوي القول بأن ("س هو ص" وأن "س هو أصغر من أفراد الفئة ص")[٧٢].

ولتوضيح ما نستهدفه بمثال آخر "نابليون قائد عملاق" و"نابليون عدد أولى". هاتان القضيتان متشابهتان في التركيب اللغوي لكن مختلفتان في الصورة المنطقية فجاءت الأولى ذات معنى وقد تكون صادقة أو كاذبة بينما القضية الثانية لا معنى لها. "الحكام الديمقراطيون لا يوجدون" و"الحكام الديمقراطيون لا يتنازعون" متشابهتان في الصورة اللغوية وقد أغرى هذا التشابه بعض الفلاسفة بالقول أن

الوجود محمول أو أن اللاوجود محمول آخر، مع أن "وجود" حد لامكن أن يكون محمولاً، ذلك لأن المحمول إسناد صفة إلى موضوع ما تميزه عما عداه بينما "الوجود" ليس صفة تضاف إلى شيء ما فتحدده وتوضحه. أما "اللاوجود" فتصور غامض. ورغم ذلك أقيمت نظريات ميتافيزيقية تزعم وجوده. ولا يسند الوجود أو اللاوجود إلى أسماء الأعلام، لكن قد يسندان إلى أسماء أو صفات عامة مثلما نقول يوجد بشر أو هنالك فلاسفة، لكن هذه القضايا لا تثبت وجودًا واقعيًا للبشر أو الفلاسفة وإنما نقول فقط أن هذه القضايا تتحدث عن أصناف من الكائنات يمكن التفكير فيها ويمكن أن تكون صادقة أحيانًا(٧٣).

٥ـ لودفيج فتجنشتين ـ الرسالة المنطقية الفلسفية:

[٥,١] قد لا نجانب الصواب لو قلنا أن فترة العشرينات والثلاثينات من هذا القرن قد شهدت اهتمامًا كبيرًا بالمنهج التحليلي من جانب فلاسفة مثل "شارلي برود" C. D. Broad و"لودفيج فتجنشتين" L. Wittgentem، و"سوزان ستبنج" S. Stebbing، و"جون ويزدم" J. Windom، و"جلبرت رايل" G. Ryle وإن أنحصر هذا الاهتمام في محاولة تأكيد جانب أو تطوير جانب آخر من التصورات التحليلية التي قدمها الفلاسفة التحليليون الأول "جورج مور"، و"برتراند رسل".

وسوف نقصر حديثنا في هذه الفقرة على فيلسوف واحد من الفلاسفة الذين ذكرناهم، وهو الفيلسوف النمسوي الكبير "لودفيج فتجنشتين" الذي اكتمل بحضوره إلى كمبردج، ثالوث التحليل "مور" و"رسل" و"فتجنشتين". ولعلنا لا نُبالغ لو قلنا أن "فتجنشتين" كان أكثرهم حدة في الذكاء، فهذا "رسل" بصفة بأنه كان على قدر كبير من التأثير لما له من صفاء عقل إلى درجة غير مألوفة على الاطلاق ويقول: "إن بداية معرفتي بفتجنشتين كانت أكثر مغامراتي العقلية اثارة طوال حياتي كلها".. أما جورج مور فيقول عنه أنني تعرفت على فتجنشتين في كمبردج إذ كان في السنة الأولى لالتحاقه بالجامعة وحينما عرفته جيدًا أدركت أنه كان أكثر ذكاءً منى في الفلسفة، ولا أقول أكثر ذكاءً فقط بل كان أكثر عمقًا كذلك(٧٤).. وكان "مور" فيما

هنا هو (أن الصورة النحوية للعبارة ليست بحال شبيهة بصورتها المنطقية). وأنه ما لم يفطن الفلاسفة إلى هذا الاختلاف فسوف يتورطون في أخطاء فلسفية جسمية.

فقد تكون العبارتان متشابهتان في التركيب اللغوي ولكنهما مختلفتان في التركيب المنطقي. فالقول بأن "الفيل حيوان أسود" مؤلف من عبارتين حمليتين هما:

(أ) الفيل حيوان.. (ب) الفيل أسود..

أما القول بأن "الفيل حيوان صغير" فيتألف كذلك من عبارتين، أحداهما حملية لكن الأخرى لا تفهم إلا بمعنى نسبي، وهما:

(أ) الفيل حيوان.. (ب) الفيل صغير..

ومن الملاحظ أن كلمة "صغير" هنا في العبارة رقم (ب) لا تعني أن الفيل الصغير، هو صغير بالنسبة لعالم الحيوان، إنما هو صغير بالنسبة إلى متوسط حجم الفيلة. ولذا فالعبارة (ب) هى في حقيقتها تعني أن هذا "الفيل أصغر من متوسط حجم الفيلة"، إذ ليس هو بالصغير إذا قيس أو قورن بمملكة الحيوان بصفة عامة، لأننا ننسب في هذا القول الفيل إلى أفراد فئة معينة هى فئة الفيلة بحيث نشير إلى علاقته بها.

أما قولنا أن "الفيل أسود" هو عبارة حملية تصف الفيل بصفة ما ولا تنسبه إلى غيره، وهكذا يمكننا أن نتبين موضع الخطأ في مثل هذه العبارة موضوع التحليل، فنقول بأن القول: "س هو ص صغير" لا يساوي القول بأن "س هو ص" وأن "س هو صغير" إنما يساوي القول بأن ("س هو ص" وأن "س هو أصغر من أفراد الفئة ص")(٧٢).

ولتوضيح ما نستهدفه بمثال آخر "نابليون قائد عملاق" و"نابليون عدد أولى". هاتان القضيتان متشابهتان في التركيب اللغوي لكن مختلفتان في الصورة المنطقية فجاءت الأولى ذات معنى وقد تكون صادقة أو كاذبة بينما القضية الثانية لا معنى لها. "الحكام الديمقراطيون لا يوجدون" و"الحكام الديمقراطيون لا يتنازعون" متشابهتان في الصورة اللغوية وقد أغرى هذا التشابه بعض الفلاسفة بالقول أن

الوجود محمول أو أن اللاوجود محمول آخر، مع أن "وجود" حد لامكن أن يكون محمولاً، ذلك لأن المحمول إسناد صفة إلى موضوع ما تميزه عما عداه بينما "الوجود" ليس صفة تضاف إلى شيء ما فتحدده وتوضحه. أما "اللاوجود" فتصور غامض. ورغم ذلك أقيمت نظريات ميتافيزيقية تزعم وجوده. ولا يسند الوجود أو اللاوجود إلى أسماء الأعلام، لكن قد يسندان إلى أسماء أو صفات عامة مثلما نقول يوجد بشر أو هنالك فلاسفة، لكن هذه القضايا لا تثبت وجودًا واقعيًا للبشر أو الفلاسفة وإنما نقول فقط أن هذه القضايا تتحدث عن أصناف من الكائنات يمكن التفكير فيها ويمكن أن تكون صادقة أحيانًا(٧٣).

٥ـ لودفيج فتجنشتين ـ الرسالة المنطقية الفلسفية:

[٥,١] قد لا نجانب الصواب لو قلنا أن فترة العشرينات والثلاثينات من هذا القرن قد شهدت اهتمامًا كبيرًا بالمنهج التحليلي من جانب فلاسفة مثل "شارلي برود" C. D. Broad و"لودفيج فتجنشتين" L. Wittgentem، و"سوزان ستبنج" S. Stebbing، و"جون ويزدم" J. Windom، و"جلبرت رايل" G. Ryle وإن أنحصر هذا الاهتمام في محاولة تأكيد جانب أو تطوير جانب آخر من التصورات التحليلية التي قدمها الفلاسفة التحليليون الأول "جورج مور"، و"برتراند رسل".

وسوف نقصر حديثنا في هذه الفقرة على فيلسوف واحد من الفلاسفة الذين ذكرناهم، وهو الفيلسوف النمسوي الكبير "لودفيج فتجنشتين" الذي اكتمل بحضوره إلى كمبردج، ثالوث التحليل "مور" و"رسل" و"فتجنشتين". ولعلنا لا نُبالغ لو قلنا أن "فتجنشتين" كان أكثرهم حدة في الذكاء، فهذا "رسل" بصفة بأنه كان على قدر كبير من التأثير لما له من صفاء عقل إلى درجة غير مألوفة على الاطلاق ويقول: "إن بداية معرفتي بفتجنشتين كانت أكثر مغامراتي العقلية اثارة طوال حياتي كلها".. أما جورج مور فيقول عنه أنني تعرفت على فتجنشتين في كمبردج إذ كان في السنة الأولى لالتحاقه بالجامعة وحينما عرفته جيدًا أدركت أنه كان أكثر ذكاءً مني في الفلسفة، ولا أقول أكثر ذكاءً فقط بل كان أكثر عمقًا كذلك(٧٤).. وكان "مور" فيما

بعد يتردد على محاضرات فتجنشتين وقد قام مور بطبع بعضها في كتابه "أوراق فلسفية". والجدير بالذكر أن "فتجنشتين" كان قد أملى على جورج مور بعضًا من محاضراته، فكان له الفضل في الحفاظ على تراث الفيلسوف النمسوي الكبير.

ونستطيع أن نقول أن عمل "فتجشتين" الفلسفي ينقسم إلى فترتين، فترة مبكرة وأخرى متأخرة، وتجد الفترة المبكرة صياغة دقيقة لها في "الرسالة المنطقية الفلسفية" Tractatus-Logicus-Philosophicus. ولكن "فتجنشتين" لم ينشر شيئًا عن فترته المتأخرة، وإن كان لدينا صورة أولى عنها وذلك في كتابيه "الأزرق" و"البني" نسبة للون غلاف كل منهما، ثم صورة ثانية في كتاب "البحوث الفلسفية" Philosophical Investigations(٧٥).

لقد بدأ "فتجنشتين" "رسليًا" وأنتهى "موريًا"؛ فقدساير "رسل" في ذريته المنطقية وتابعه في اعتقاده بأن المنطق هو أساس الفلسفة، فالفلسفة تتألف من المنطق والميتافيزيقا بحيث يكون المنطق أساسًا لها. ولكنه تابع مور ــ فيما بعد ــ في تأكيده على أهمية تحليل اللغة الجارية Ordinary Language. وجدير بالذكر أن فلاسفة "أكسفورد" قد ركزوا ــ فيما بعد ــ على هذه اللغة في تحليلاتهم الفلسفية.

[٥,٢] وبالرغم من أن هناك اختلاف بين الباحثين حول طبيعة الاتجاهات الأساسية التي تحتويها "الرسالة" وذلك فيما يتعلق باللغة والمنطق والرياضيات والقوانين العلمية، وأيضًا فيما يختص بعلاقة اللغة بالعالم والوظيفة الصحيحة للفلسفة؛ نقول أنه بالرغم من كل هذا الاختلاف إلا أن هناك إجماعًا على أنها أصبحت من "كلاسيكيات" القرن العشرين فيما يتعلق بالحركة التحليلية المعاصرة.

وقد استهدف فتجنشتين من كتابة هذه الرسالة تحقيق ثلاثة أهداف منطقية أساسية وهي:

أ ــ تقديم حلول محددة "للمشكلات الفلسفية الأساسية والتقليدية".

ب ــ تعيين "حدود الحديث الواقعي" على أساس أن كل شيء مما يمكن التعبير عنه في عبارة واقعية إنما يمكن أن يجد له مكانًا داخل هذه الحدود.

جـ ـ بحث أسس المنطق بهدف تفسير المقصود بالضرورة المنطقية.

ولكن هل يوجد بين هذه الأهداف الثلاثة علاقة؟

يرى "فتجنشتين" أن تعيين حدود اللغة يعني حصر القضايا الواقعية التي يمكنها أن تستوعب كل من "القضايا الواقعية في العلم" و"القضايا الواقعية في الحياة اليومية". وتقع كل الأشياء التي يُمكن أن تُقال في قضايا داخل هذه الحدود، بينما تقع خارجها كل ما لا يكون بإمكاننا التعبير عنه في قضايا..

يعترف "فتجنشتين" لصديقه "ديفيد بنسنت David Pinsent"، وقد أهدى فتجنشتين الرسالة لذكراه، بأن الفلاسفة الذين كان يكن لهم الاحترام والتبجيل ـ عندما كان في حالة سبات وجهالة، أغبياء وغير مخلصين بالاضافة إلى أنهم قد ارتكبوا أخطاءً فاضحة، وأنه خلافًا لهؤلاء الفلاسفة الذين يريدون استبقاء المشكلات كما هى بدون حل، فإن لديه رغبة أصيلة في التخلص من هذه المشاكل. ويعبر "فتجنشتين" عن هذا المعنى بقوله "لقد كان والدي رجل أعمال وأنا أيضًا رجل أعمال" فقد أراد فتجنشتين لجهده الفلسفي أن يشبه ممارسة العمل، أعني أن يقوم على حسم الأشياء(٧٦).

ويحاول "فتجنشتين" أن يحدد ما يقصده من الفلسفة في عبارات محددة وقاطعة، فليست الفلسفة علمًا من العلوم الطبيعية فيجب أن تعني كلمة فلسفة شيئًا إما أن يكون أعلى أو أدنى من العلوم الطبيعية، ولكنها ليست ـ على كل حال ـ في مستواها.. والموضوع الذي تهتم به الفلسفة هو "التوضيح المنطقي للأفكار" فهى ليست نظرية من النظريات بل هى ـ في المقام الأول ـ فاعليه ونشاط Activity ولذا يتكون العمل الفلسفي من "توضيحات" ولا تكون نتيجة الفلسفة عددًا من القضايا الفلسفية وإنما هى كما قلنا ـ توضيح للقضايا.

ويرى "فتجنشتين" أن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت في الموضوعات الفلسفية ليست كاذبة، بل هى "كلام فارغ" non-Sensical. فلسنا نستطيع إذن أن نجيب على اسئلة من هذا القبيل، وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى، فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا

لأنفهم منطق لغتنا فهى اسئلة من نفس نوع السؤال الذي يبحث فيما إذا كان الخير هو نفسه الجميل على نحو التقريب. وإذن فلا عجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات الفلسفية ليست في حقيقتها. فيما يرى "فتجنشتين"، مشكلات على الإطلاق(٧٧).

أن فتجنشتين يؤكد على أن هناك على الأقل نوعين من الاشياء لا يمكننا التعبير عنهما في عبارات واقعية، أعنى في حدود اللغة الواقعية، ما يصفه بأنه "الحديث الخالي من المعنى" وهو الذي لا نستهدف من ورائه نفى أو إثبات شيء ما، وهذا من ناحية بالإضافة إلى ذلك فإن هناك اشياءً أخرى نحاول التعبير عنها في اللغة الواقعية برغم أنها ليست من قبيل الأشياء التي تقبل مثل هذا التعبير وذلك مثل حقائق الدين.

وفكرة فتجنشتين هنا هى أن هناك حقائق عميقة يمكن أن تتحطم عندما نحاول التعبير عنها في حدود اللغة الواقعية. فقد كان أول فيلسوف تحليلي يستهدف من فلسفته توسيع فكرة أن المشكلات الميتافيزيقة هى بحكم طبيعتها الأصيلة تستعصى على الحل، فليست الصعوبة الحقيقية هنا هى في فشل الفلاسفة حتى الآن في إيجاد وسائل ممكنة لحل هذه المشكلات وإنما لأنها ليست ــ في الحقيقة ــ مشكلات حقيقية على الاطلاق. وهذا هو الموقف الذي سوف تتبناه "الوضعية المنطقية Logical Positivism فيما بعد بالرغم من أن "فتجنشتين" لم يكن أبدًا عضوًا في دائرة فيينا. Vienna Circle(٧٨)..

[٥,٣] ويظهر هنا الارتباط بين "مشكلات الفلسفة" و"حدود القضية"، ويصبح المنطق إطارًا لكل اللغة "الواقعية" ويترتب على اكتشافنا لكيف يتكون هذا الإطار معرفة الحدود الممكنة للغة الواقعية. وعلى ذلك فإن من يبحث في "المنطق" إنما يبحث أيضًا في الطبيعة الجوهرية للغة.

فالمنطق في نظر "فتجنشتين" عبارة عن خريطة لكل الامكانيات، أعني لكل ما يمكن تصوره والتفكير فيه، ومن ثم فإن وضع خريطة المنطق يؤدي إلى تعيين كل من "حدود اللغة" و"حدود كل العوالم الممكنة"، فالمنطق يكشف لنا عن "بناء أو تركيب اللغة" ومن ثم يكشف لنا عن "بناء أو تركيب العالم". فالفكرة التي يريد

فتجنشتين تأكيدها هنا هى "أن البناءين في حقيقتهما بناءً واحدًا". فبناء أو تركيب اللغة هو "صورة أو مرآة" لبناء أو تركيب العالم، وينكشف البناءين بالمنطق. ولكن هذا لا يعني زعمنا أن اللغة تقدم بالضرورة الوصف الحقيقي للعالم الواقعي، وذلك لأن هناك امكانية وجود التقريرات الخاطئة والأوصاف غير الصحيحة.

فتركيب القضية الصادق يطابق تركيب الواقعة التي تدل عليها، ويجب أن توجد – في كل صورة – علاقة واحد بواحد بين عناصر الصورة وعناصر ما تصوره، أو يوجد شيء مشترك بين الصورة وما تصوره. وقد لا تبدو هذه المطابقة واضحة لنا، ولكننا لا نُدرك أيضًا منذ الوهلة الأولى أن بين النوتة الموسيقية واللحن تشابهًا في التركيب، ورغم ذلك نسلم بهذا التشابه. وكذلك الحال بين اللغة والواقع. وأقل ما يقال دفاعًا عن هذا التشابه في التركيب بين اللغة والواقع أن الاسم يدل على شيء فردي معين، وأن الصفة في اللغة تطابق صفة محسوسة لذلك الشيء الفردي. وأن الفعل يناظر علاقة ما بين شيء وآخر، وتصوير اللغة الواقع كمثل خريطة أو رسم بياني، وهو كالذي بين الاسطوانة الموسيقية واللحن الصادر عنها(٧٩).

وتزخر "الرسالة" بالشذرات التي تؤكد على هذه "النظرية التصويرية في اللغة" نورد بعضًا منها لكي تكتمل الصورة أمام القارئ(٨٠).

٢,١ : أننا نكون لأنفسنا صورًا للوقائع.

٢,١٢: فالصورة نموذج للوجود الخارجي.

٢,١٣: أن الأشياء يقابلها في الصورة ما تحتويه هذه الصورة من عناصر.

٢,١٤: وقوام الصورة هو الطريقة التي تترابط بها عناصرها بعضها بعض

٢,١٥: وكون أن عناصر الصورة يتصل بعضها ببعض على نحو معين، إنما يدل على أن الأشياء هى كذلك متصل بعضها ببعض بالطريقة نفسها. وهذه الرابطة التي تربط عناصر الصورة تسمى "بنية".

٢,١٦١: أنه لابد وأن يكون هناك شيء من الهوية بين "الصورة"

و"ماتصوره" حتى يتسنى لأحدهما أن يكون صورة للآخر بأي معنى من المعاني.

٢,١٧ : والذي لابد أن يكون في الصورة مشتركًا بينه وبين الوجود الخارجي كلي يتسنى له أن يمثله بطريقته الخاصة صوابًا أو خطأ هو شكل التمثيل.

٢,٢٢ : فالصورة تمثل ما تمثله، بغض النظر عن صدقه أو كذبه، من خلال طريقة تمثيله.

٢,١٨ : وما يجب أن يكون مشتركًا بين أي صورة، مهما كان شكلها، وبين الوجود الخارجي حتى يمكن تمثيله على الاطلاق، سواء كان صوابًا أو خطأ، هو الصورة المنطقية، أي صورة الوجود الخارجي.

٢,١٨١: فإذا كان شكل التمثيل هو الشكل المنطقي، سميت الصورة عندئذ بالصورة المنطقية.

٤,٠١ : أن القضية صورة للوجود الخارجي.

٥,٦ : أن حدود لغتي تعني حدود عالمي.

أن فكرة "فتجنشتين" في أن اللغة مرآة العالم أو صورة له، أو أن اللغة تعكس العالم، ينبغي النظر إليها على أنها "فكرة" عن "الامكانيات". فكل الاختيارات الممكنة التي بإمكان العالم "المنطقي" أن يختارها تنعكس بالفعل في لغة، وكل إمكانية يتم معادلتها بعبارة واقعية لها معنى محدد. فكما يقول "فتجنشتين" أن عالم الواقع يمكن أن يأخذ شكله فقط من خلال إطار منطقي. واللغة التي هى أداة الفكر تهدف إلى تقرير الوقائع، وهى تحقق هذا عن طريق "تصوير" هذه الوقائع، أو عن طريق "انعكاس" هذه الوقائع في اللغة التي هى "مرآة" لهذه الوقائع.

فقد استهدف "فتجنشتين" من قوله "أن اللغة تصور الوقائع" أن يؤكد على اللغة لابد أن تكون شبيهة من حيث البنية بما تصوره. فالقضية المثبتة هى صورة لواقعة ممكن بنفس الطريقة التي يمكن للخريطة أن تصور بلد ما هذا على الرغم

من أنه قد يتعذر في كثير من الأحيان تبين الجانـب "التصويري" من اللغة، فالمنطق يكشف عن بناء اللغة، ومن ثم عن بناء الواقع، لأن البنائين هما في الحقيقة ــ وكما أسلفنا ــ بناء واحد، أو هما مثل المرء وظله.

"ليست اللغة، فيما يقول "جادامر" Gadamer، مجرد شيء من بين ممتلكات الإنسان، وإنما يتأسس وجودها بحقيقة أن للإنسان عالم. فبالنسبة للإنسان فإن العالم يوجد على صورة معينة لا يمكن لأحد غيره في العالم أن يتصورها أو يختبرها. ولكن هذا العالم هو عالم "لغوي" في طبيعته، وهذا هو فحوى تأكيد "همبولدت" Humboldt على أن "اللغات" هى "صور" العالم. ولا يعني هذا فقط أن العالم عالم بقدر ما يتم تصويره أو تمثيله في لغة بل أن للغة أيضًا وجودها الواقعي والحقيقي الذي يتحقق فقط عندما يتم تصوير العالم فيها. ومن ثم فإن الطابع الإنساني الأصيل للغة يعني في الآن نفسه الصفة اللغوية الأساسية لكون أن الإنسان موجود ــ في ــ العالم(٨١).

ولكن هناك من يرفــض هذه النظرية "التصويرية"، مثل "نيلسون جودمان" N. Goodman حيث يرى أن النقد الخطير الذي يمكن توجيهه إلى نظرية فتجنشتين في اللغة باعتبارها صورة أو "مرآة" هو أن الوصف لا يمكنه أن يقوم بعملية تمثيل أو تصوير الواقع باعتباره كذلك. فلا يمكن للصورة أن تقوم بعمل من هذين العملين فهو يرفض النظرية التصويرية في اللغة على أساس أن "بنية" Structure الوصف لا تتفق أو تتطابق مع "بنية" العالم، وعندئذ نخلص إلى أنه لا يوجد شيء من قبيل "بنية" العالم بحيث يمكن لشيء ما أن يتطابق أو لا يتطابق معها(٨٢).

[٥,٤] ويصنف "فتجنشتين" قضايا اللغة التي لها معنى إلى نوعين:

أولاً: قضايا المنطق والرياضيات وهى القضايا التي يصفها فتجنشتين بأنها "تحصيلات حاصل" Tautology فهى قضايا "تحليلية" analytic. وقد كان فتجنشتين هو أول من استخدم مصطلح "تحصيل حاصل". والقضايا هنا صادقة بالضرورة لأنها تتلاءم مع كل الإمكانيات كالقضية التي تقول "إما أن السماء تمطر أو أنها لاتمطر. ولذلك كان المنطق والرياضيات علمان

صحيحان صحة خالية من المعنى Without-Sense "Sinloss، دون أن يعني هذا أنها "كلام فارغ" non-sensical Unsinnig, وبعبارة أخرى هى عبارات "مفهومة" ولكنها ليست "صورًا" للواقع. فهى لا تمثل أية حالات ممكنة للوقائع: أن لقضايا تحصيل الحاصل معنى ولكن ليس لها دلالة إشارية واقعية. فهى تتعلق "ببناء اللغة"، وهى جزء من "النسق الرمزي". في المقابل نجد قضايا تزعم لنفسها صفتي "الضرورة" و"الواقعية" معًا، بمعنى أنها تزعم أنها صادقة في كل عالم ممكن، وهذه هى القضايا الميتافيزيقية، وهى القضايا التي تُوصف بأنها "كلام فارغ" non-sensical أن الداء المتأصل في الميتافيزيقا هو محاولة "أن تقول ما لا يمكن قوله". وأحد أسباب ذلك هو "توهم" الفلاسفة أن الصورة النحوية تناظر الصورة المنطقية. ويُؤكد "فتجنشتين" هذه الفكرة في الشذرات التالية:

٣,٣٢٤: وهكذا تنشأ بسهولة أهم أنواع الخلط الفكري (الذي تمتلئ به الفلسفة كلها).

٣,٣٢٥: ولكي نتحاشى هذه الأخطاء علينا أن نستخدم جهازًا من الرموز يستبعدها، ويكون ذلك بعدم استخدامنا للعلامة الواحدة في رموز مختلفة، وبعدم استخدامنا للعلاقات بطريقة واحدة على حين أنها تكون ذات دلالات مختلفة.

أعني أن جهازنا الرمزي الذي ينبغي استخدامه، لابد له أن يُساير قواعد الاجرومية المنطقية، أعني قواعد التركيب المنطقي.

ويوضح فتجنشتين ما يقصده بتحصيل الحاصل بشذرات كثيرة وذلك في رسالته المنطقية نورد بعضها لزيادة التوضيح والفائدة(٨٣).

٦,١ : أن القضايا المنطق والرياضيات تحصيلات حاصل.

٦,١١ : ولذلك فإن قضايا المنطق لا تقول شيئًا، أنها قضايا "تحليلية".

٦,٢١٤: الرياضة منهج منطقي.

٦,٢٢ : أن منطق العالم الذي تظهره قضايا المنطق في تحصيلات الحاصل تظهره الرياضيات في معادلات.

٤,٤٦١: أن القضية تظهر ما تقوله "بحكم تركيبها" وبهذا لا تقول قضية تحصيل الحاصل ولا قضية التناقض شيئًا.

٤,٤٦١١: ومع ذلك فتحصيل الحاصل والتناقض ليسًا خاليين تمامًا من المعنى، أنهما جزء من الجهاز الرمزي، على نفس النحو الذي يكون فيه "الصفر" جزء من الجهاز الرمزي الخاص بالحساب.

٤,٤٦٢: وتحصيل الحاصل والتناقض ليسا صورًا من صور الوجود الخارجي. وهما لا يمثلان أي شيء ممكن. لأن أحدهما يسمح بكل شيء ممكن بينما لا يسمح الثاني بأي شيء، أننا لنجد في تحصيل الحاصل أن شروط اتفاق القضية مع العالم، وعلاقات تمثيله ــ يلغي بعضها بعضًا ــ لهذا فهو لا يرتبط مع الوجود الخارجي بأي علاقة تمثيلية.

٥,١٣٣: أن كل استدلال يتم على نحو أولاني.

٦,١١٣: أن العلاقة المميزة للقضايا المنطقية هى أن الإنسان يمكنه أن يُدرك في الرمز وحده أنها صادقة، وهذه الحقيقة تتضمن في ذاتها كل فلسفة المنطق.

٦,١٢ : وكون قضايا المنطق تحصيلات حاصل، يبرز الصفات الصورية أي الصفات المنطقية للغة وللعالم.

ثانيًا: "قضايا واقعية"، وهى تستبعد إمكانيات معينة، وهي باعتبارها كذلك تضع فاصلاً حول الإمكانيات الفعلية منها مثلاً "أن السماء تمطر". وهى قضايا Synthetic، وهى صور للحالات الممكنة للوقائع، ولكنها ليست ــ بحال ــ قضايا ضرورية، وليست "أولانية" ويؤكد فتجنشتين هذه المعاني بكثير من شذرات رسالته ومنها[٨٤].

٣,٣٢٥: ليس هناك صورة صادقة صدقًا "أولانيا".

٦,١١٣: أن صدق القضايا اللامنطقية أو كذبها لا يمكن التعرف عليه من مجرد القضايا وحدها.

٥,١٣٤: لا يمكن استدلال أية قضية أولانية من قضية أولانية أخرى.

٦,٣ : البحث المنطقي معناه البحث في كل ضروب الاطراد، وكل ما هو خارج عن المنطق فهو عرضي.

٦,٣١ : أن ما يسمى بقانون الاستقراء لا يمكن بحال أن يكون قانونًا منطقيًا، إذ من الواضح أنه قضية ذات دلالة خارجية، ولذا فهو لا يمكن أن يكون قانونًا أولانيًا كذلك.

٥,١٣٦١: أن أحداث المستقبل لا يمكن استدلالها من أحداث الحاضر، وما الخرافة إلا الاعتماد في وجود الرابطة العلية.

٦,٣٧ : أن ضرورة حدوث شيء ما لأن شيء آخر قد حدث لا وجود لها، فالضرورة لا تكون إلا "ضرورة منطقية".

٦,٣٧١: أن النظرة الحديثة إلى العالم بأسرها ترتكز على أساس ينطوي على "وهم" وهو أن ما نسميه بقوانين الطبيعة هى تفسيرات للظاهر الطبيعية.

٦,٣٧٢: ولذا يقف الناس عند القوانين الطبيعية كما لو كانوا يقفون أمام شيء لا يجوز الشك فيه كما كان يفعل القدماء بالنسبة لله والقدر.

ولعلنا لا نُجانب الصواب لو قلنا أن تصور "فتجنشتين" للضرورة على هذا النحو كان نتيجة لنظريته التصويرية في اللغة؛ فالقضايا الأصلية تخبرنا فقط بما تكون عليه الأشياء بالفعل ولا تخبرنا بكيف ينبغي للأشياء أن تكون. وأن الضرورة الوحيدة التي يمكن الاعتراف بوجودها موجودة فقط في قضايا المنطق التي هى "تحصيلات حاصل" و"الرياضيات". ولا يقول العلمان شيئًا عن العالم الخارجي. ومن ثم فليس هنا ثمة ضرورة في العالم. أن بإمكاننا أن نستدل قضية

من قضية أخرى في حالة واحدة فقط إذا كان هناك ارتباط "داخلي" بين القضيتين. فلا يُمكن أن نستدل "واقعة" من واقعة أخرى مختلفة تمامًا عنها. "فلا يمكن بأية حال أن يتم الاستدلال من وجود أمر من أمور الواقع على وجود أمر أخر مختلف عنه كل الاختلاف. ومن ثم فقد أعلن "فتجنشتين" أننا لا نعلم ما إذا كانت الشمس سوف تشرق غدًا. فالقول بأن الشمس سوف تشرق غدًا عبارة عن افتراض وذلك يعنى أننا لا نعرف ما إذا كانت سوف تشرق أم لا، فالضرورة لا تكون إلا ضرورة منطقية.

ويترتب على ذلك أيضًا رفض تصنيف كانط للقضايا. فكانط بعد أن ميز بين القضايا "التحليلية" و"القضايا التأليفية"، زعم أن هناك نوعًا أخر من القضايا يصفه بأنه قضايا "تأليفية أولانية" Synthetic apriori وهى قضايا نعرف ــ كما يزعم كانط ــ أنها صادقة "قبل التجربة ولا نعتمد في التحقيق منها على الخبرة، وأنه بالرغم من أن هذه القضايا صادقة بالضرورة، فهى تعطي لنا معرفة جديدة تتعلق بالعالم. ويزعم كانط أن هذا القضايا التأليفية الأولانية موجودة في علمي الفيزياء والرياضيات على السواء.

وهكذا نستطيع أن نقول أنه فيما عدا صورة الواقعة الكاملة المعنى وتحصيل الحاصل المشروع برغم خلوه من المعنى لا يوجد استعمال مشروع للغة.

وليس هناك شك في تأثر "فتجنشتين" بفلسفة "ديفيد هيوم" في "تصنيفه للقضايا ذات المعنى" و"تصوره لفكرة الضرورة". فديفيد هيوم يؤكد على أننا إذا استعرضنا المكتبات، فيالها من إبادة تلك التي نضطر إلى فعلها!! فلو تناولنا بايدينا كتابًا كائنًا ما كان كتابًا في اللاهوت أو في الميتافيزيقا فلنسأل "هل يحتوي هذا الكتاب على تدليلات مجردة خاصة بالكم والعدد"؟ لا، هل يحتوي على تدليلات تجريبية خاصة بأمور الواقع والوجود الفعلي؟ لا، إذن فألق به في النار لأنه يستحيل أن ينطوي على شيء غير سفسطة ووهم(٨٥).

أما فيما يتعلق بفكرة "الضرورة" فيؤكد هيوم على أنه ليس هناك استحالة عند العقل أن تجرى وقائع الطبيعة على غير الصورة التي تجري عليها، وليس

يسيرًا على العقل أن يتصور نقيض الواقعة الطبيعة، فلأن تغيب الشمس غدًا عن الظهور فلا تشرق أمر لا يشق على العقل أن يتصوره، فمثل هذه الصورة عنده تساوي في سهولة التصور أن تشرق الشمس غدًا، وعبثًا تحاول أن تقيم برهانًا عقليًا على بطلان القول بأن الشمس لن تشرق غدًا، ولو كان مثل هذا البطلان مما يقام عليه البرهان العقلي، لكان في تصوره تناقض بل لكان مجرد تصور العقل له أمرًا محالاً.

وهكذا. يتضح أن حكمنا على المستقبل بأنه سيجرى على غرار الماضي هو حكم لا تقضي به الضرورة العقلية، وإنما حكمنا به على سبيل الاحتمال.

ولكن ما هو الارتباط بين هذا وفكرة فتجنشتين عن دوال الصدق Truth-Function؟

المقصود بدوال الصدق عند فتجنشتين القضايا المركبة Comple propositions. فكل قضية من هذه القضايا عبارة عن "دالة صدق" لقضايا أولية elementary propositions. فالقضية "س" قضية صادقة إذا كانت القضايا (أ ـــ ب ـــ جـ) صادقة وفي هذه الحالة ليس من الضروري أن نتحقق مباشرة من القضية "س" لنعرف ما إذا كانت قضية صادقة أم كاذبة شريطة أننا لابد وأن نجري ـــ عند مرحلة معينة ـــ عملية مطابقة أو مواجهة بين القضية أو القضايا وبين الوقائع التي تقوم بتصويرها.

فالقضية المركبة تتعلق بعدد كبير من الامكانيات أو كما يقول "فتجنشتين" بعدد كبير من النقاط في الفراغ المنطقي، ومن ثم نستطيع القول أن القضية المركبة هى ـــ في حقيقتها ـــ رسالة تتألف من عدد بسيط من الرسائل تتعلق كل منها بنقطة في الفراغ المنطقي. ومن ثم فالرسالة المركبة هى دالة صدق للرسائل الصغيرة.

فإذا كان للقضية معنى فلأنها "صورة" أو "مرآة" للواقع. ومن ثم ينبغي أن ننظر إلى هذه النظرية على أنها محاولة لتفسير كيفية حصول القضية الواقعية على معناها، فالقضية تألف من كلمات، وهذه الكلمات تتعلق بأشياء، ولكن السؤال هو

وكيف تتحقق القضية من مجرد اجتماع كلمات؟ فالكلمات ترتبط بالأشياء الموجودة في العالم بعلاقة واحد بواحد، بينما تكون علاقة القضية بالأشياء هي علاقة واحد باثنين، فكيف تنتج القضية من مجرد تنسيق الكلمات؟ أن "الكلمة" تتعلق بشيء ما وتؤلف "وحدة" بينما تتعلق القضية بامكانية يمكن أن تتحقق أو لا تتحقق فكيف نؤلف القضية؟

يرى "فتجنشتين" أن القضايا تتألف من كلمات على النحو الذي تتألف فيه الصور والخطوط من نقاط. فإذا كان تركيب النقاط في خط ما يمثل الترتيب الممكن "للأشياء"، فإن القضايا تمثل الإمكانيات التي تتعلق بهذه القضايا.. ولكن إذا كان من غير الممكن أن تضل الصورة المكانية في فراغ مكاني فلأنها من نفس الوسط، فإن "الكلمات" ــ خلافا لذلك ــ قد تضل لأنها ليست من نفس الوسط الذي جــاءت لتكون "صورة" أو "مرآة" له، فهي قد تفقد طابعها "التصويري" في لغو non-sensical.

فالكلمات " تُومئ" إلى أشياء معينة، وتستوعب الإمكانيات التي يمكن للشيء أن يشارك فيها، وهي تحمل في باطنها هذه الإمكانيات كما تفعل "الحرباء" التي لديها قدرة التكيف مع ما يحيط بها من ألوان عن طريق ما يعتريها من تغيرات. ومن ثم فالتماثل بين القضايا والصور والخطوط يكون في كون كل من النقطة في الخط والكلمة في القضية تستوعب كل الإمكانيات، إلا أن الحالة الأولى تتميز عن الثانية في الكفاءة والتلقائية وذلك لأن عمليات الاستيعاب والحفظ في عالم الكلمات تحتاج لجهد عقلي كبير مما يجعلنا نواجه دومًا بإمكانية الوقوع في الخطأ[٨٦].

[٥,٥] ولكن ما هو موقف "الرسالة" من قضايا القيمة؟ إذا كان من اليسير أن نرى كيف أن القضية الواقعية تتعلق بأمور الواقع State of affairs، فمن الصعب أن نرى كيف تستطيع القضايا التي ليست عن أمور واقعية أن تصور حالة من حالات الواقع وأن تكون صورة لها أو مرآة كما في حالة قضايا القيمة. ويحل "فتجنشتين" هذا الإشكال بأن يزعم أن هذه القضايا تقع خارج حدود الحديث الذي يتعلق بالواقع، فهي ــ أن شئنا الدقة ــ

ليست قضايا حقيقية، فهى تفتقر للمعنى الواقعي، والخلط يبدأ عندما تتنكر هذه العبارات وغيرها من عبارات الميتافيزيقا في ثوب قضايا واقعية. ومن ثم فإننا نكون، في نظر فتجنشتين على أولى درجات الفهم إذا وعينا هذا الدرس جيدًا، فقد كان "فتجنشتين" يتصور أن جانبًا هامًا من جهده الفلسفي يتمثل في توفير الحماية لهذه الأشياء التي تتحدث عنها عبارات القيمة وذلك من "جور" القضايا الواقعية وخاصة العلمية منها، ويتضح موقف "فتجنشتين" من بعض الفقرات المتناثرة في الرسالة والتي نُورد بعضها فيما يلي(٨٧).

٦,٤١ : أن معنى العالم يجب أن يكون خارجًا عن العالم. وكل شيء في العالم موجود كما هو ويحدث على النحو الذي يحدث عليه. ولا توجد قيمة فيه. وإذا كانت هناك قيمة فهى لن يكون لها قيمة. وإذا كانت هناك قيمة ذات قيمة، وجب أن تكون خارجة عن نطاق ما يحدث أو يوجد على نحو ما. ذلك لأن كل ما يحدث أو يكون على نحو ما هو عرضي. وما يجعلها غير عرضية لا يمكن أن يكون موجودًا في العالم، وإلا أصبح هذا الشيء مرة أخرى عرضيًا. أنه يجب أن يكون خارجًا عن العالم.

٦,٤٣ : ومن ثم فلا يمكن أن يوجد أيضًا قضايا أخلاقية لأن القضايا لا يمكن أن تعبر عما هو أعلى منها.

٦,٤٢١: ومن الواضح أن الأخلاق لا يمكن التعبير عنها: أن الأخلاق متعالية، والأخلاق والجمال شيء واحد.

٦,٤٢٣: أننا لا نستطيع أن نتحدث عن الإرادة من حيث هى الذات التي يصدر عنها الفعل الأخلاقي. فالإرادة ظاهرة تهم علم النفس فقط.

٦,٣٧٣: أن العالم مستقل عن إرادتي.

٦,٣٧٤: أنه لا وجود لرابطة منطقية بين الإرادة وبين العالم.

وقد عبر "فتجنشتين" عن هذه الفكرة تعبيرًا دراميًا بقوله: (أننى لا أستطيع أن أخضع أحداث العالم لإرادتي فإنا عاجز تمامًا ولا حول ولا قوة)(٨٨).

[٥,٦] لا جدال في التأثير الكبير الذي مارسته رسالة "فتجنشتين" على فكر "الوضعية المنطقية". فقد اعترف "مورتس شليك" بأن "الرسالة" وضعت الفكر الفلسفي المعاصر في مفترق الطريق. فهى ــ وكما يرى ــ نقطة تحول حاسمة. وليس هناك شك في أن هناك نقاط اتفاق بين الأفكار الأساسية والسائدة لدى دائرة فيننا ومواقف الرسالة. فهناك مثلاً فكرة أن القضايا الأصلية genuine عبارة عن "دوال قضايا" للقضايا الأولية، وفكرة أن الحقائق المنطقية والرياضية تحصيلات حاصل وأنها، من ثم لا تقول شيئًا. وأن الفلسفة ليست جهازًا من "الحقائق" إنما "فاعلية" أو "نشاط" يستهدف توضيح الأفكار توضيحًا منطقيًا، وتعيين حدود المعنى المشروع وتمييزه عن "المعنى" غير المشروع.

أن تأكيد "فتجنشتين" على أن الفلسفة "فاعلية" activity وليست جهازًا من الحقائق كان له أكبر الأثر على الوضعين المناطقة، فقد كان "كارناب" ينظر للفلسفة على أنها "نشاط" أكثر من كونها نسقًا ومن ثم كان أكثر تركيزًا على التناول الفلسفي العملي للمشكلات أكثر من الفلسفة ذاتها. ويؤكد "شليك" على أن الفلسفة تقوم على الفعل الذي يوضح ما الذي يتكون منه معنى العبارة، فقد أصبحت الفلسفة فعل يستهدف الاشارة إلى معنى. ولعل هذا ما كان يقصده "شليك" من قوله "أن الفاعلية الفلسفية لإعطاء المعنى هى كل المعرفة أو هى الفها، وياؤها".

ولكن هناك بين "الرسالة" و"الوضعية" اختلافات. فالوضعية لم تأخذ ــ فيما يتعلق بالقضايا ــ بالنظرية التصويرية وهى النظرية المركزية في الرسالة. والفكرة الأساسية لدى الوضعية المنطقية هى أن كل القضايا الأصلية تقبل "الرد" إلى قضايا تسجل "الإدراك المباشر" أو تسجل "المعطي المباشر في الخبرة". ولا توجد هذه الفكرة في رسالة "فتجنشتين". ويرتبط بفكرة الوضعيين هذه اعتقادهم بأن معنى القضية يتمثل في منهج التحقق منها، ولم تشر الرسالة إلى هذا الاعتقاد،

والشذرة الوحيدة الموجودة بها ويمكن أن تشبه هذا الاعتقاد هى التي تحمل رقم (٤,٠٢٤) والتي يقول فيها "فتجنشتين": لأن نفهم معنى قضية ما هو أن نعرف ما هناك، إذا كانت صادقة. وحتى في هذه الشذرة لا نجد ما يشير صراحة إلى مبدأ التحقيق، بل أن التعليق المباشر الذي يتلو هذه الشذرة يبين لنا كيف أن فتجنشتين لم يكن يفكر في التحقق، فهو يقول "ولذلك يمكننا أن نفهم القضية بدون أن نعرف ما إذا كانت صادقة أو كاذبة، وأننا لنفهمها إذا فهمنا الأجزاء التي تتألف منها". وبعبارة أخرى أنك إذا فهمت الكلمات التي تتألف منها القضية فهمت القضية. وليس في هذا ما يُشير إلى أنك بحاجة إلى معرفة كيفية التحقق من القضية إذا أردت أن تفهمها.

بالإضافة إلى أن "الرسالة لا تتضمن في الحقيقة نظرية تجريبية في المعنى. فكل الذي تؤكد عليه هو أنك إذا أردت أن تفهم قضية ما عليك أن تعرف القيمة الإشارية Reference للأسماء التي تتألف منها القضية، وهذا هو كل شيء. فعندما تفهم قضية ما تفهم كيف يتألف الواقع وذلك إذا كانت القضية صادقة، بغض النظر عما إذا كنت تعرف كيف تتحقق مما تقوله العبارة أم لا: فليست النظرية التصويرية نظرية تجريبية، أعني نظرية تقوم على مبدأ التحقق.

ولكن الأمر الجدير بالاعتبار هو أن عملية التحقق في المعنى قد استحوذت على أنتباه "فتجنشتين" في فلسفته المتأخرة، وهى المرحلة التي ليست بحال وضعية.. بالإضافة إلى أنه إذا كانت الوضعية وفتجنشتين يعارضون الميتافيزيقا فقد جاءت هذه المعارضة على نحويين مختلفين. فمن رأى الوضعيين أن القضايا الميتافيزيقية لا تعبر عن شيء سوى مشاعر وأنفعالات أصحاب هذه القضايا، وقد عبر "رودلف كارناب" عن هذا المعنى بقوله: "أن الميتافيزيقيين هم جماعة من الموسيقيين الذين تنقصهم الموهبة الموسيقية". أما في "الرسالة" فنحن نجد أن بإمكاننا أن نصل إلى أفكار تتعلق بحدود اللغة والفكر والواقع، وأن الأفكار الميتافيزيقية لا يمكن التعبير عنها في لغة، ولكن لو أصبح ذلك ممكنًا، فقد تكون هذه الأفكار صادقة وليست مجرد تعبير عن المشاعر كما يزعم أصحاب الوضعية المنطقية(٨٩).

ولكن السؤال الهام هو: هل جاءت الرسالة خالية تمامًا من الأفكار الميتافيزيقية؟ وبعبارة أخرى هل نجح "فتجنشتين" في رفضه للميتافيزيقا؟

لا نُجانب الصواب لو قلنا أنه بالرغم من أن "فتجنشتين" قد بدأ فلسفته بإدعاء رفضه لكل ميتافيزيقا إلا أننا لا نعدم في فلسفته عناصر ميتافيزيقية ذات أبعاد مثالية، وربما يرجع هذا لتأثره الكبير بالفيلسوف الألماني "شوبنهور" كما في فكرة "الأناوحدية" Solipsism السائدة في الرسالة، وفكرته عن "الحد" Limit سواء "حد العالم أو حد اللغة" وكذا فكرته عن القيمة وغيرها من الأفكار التي يمكن فهمها بوضوح أكثر في ضوء فلسفة شوبنهور (٩٠).

٦ـ التفسير ـ اللغوي ـ لتحليل هيوم للعلية:

ليس هناك شك في أن "ديفيد هيوم" هو الأب الروحي للحركات التحليلية والوضعية المعاصرة وأن تحليلية لتصور "العلية" و"السببية" كان أشهر آثاره الفلسفية، وسوف نحاول في هذه الفقرة أن نعرض هذا التحليل عرضًا ــ ظهر لنا ــ جديدًا، ونعني به محاولة تفسير تحليلية للعلية على أنه ــ في المقام الأول ــ ليس تحليلاً للظواهر الخارجية وإنما باعتباره تحليلاً للغة ــ ونحن نعرض هذه المحاولة لأمرين، فهى تعد ــ من ناحية ــ مثالاً أو نموذجًا أصيلاً لممارسة التحليل اللغوي، بالإضافة إلى أن هذا التحليل قد أصبح له ــ فيما بعد ــ عظيم الأثر. ولعلنا نذكر كيف أن هذا التحليل هو الذي ايقظ "كانط" من سباته الدوجماطيقي.

[٦,١] والحقيقة أن "ديفيد هيوم" لم تكن تشغله العلاقة بين "الأحداث الواقعية" وإنما كانت مشكلته الأساسية مشكلة لغوية، فلم يكن يخطر بذهن "هيوم" أن تقبل فكرته عن السببية وأن نسلم بها باعتبارها قضية يومية، أعني أن تكون "أداة" أو "وسيلة" تحكم استخدامنا أو تعاملنا مع وقائع العالم الخارجي، بالضبط كما كان الشأن من الفيلسوف الإيلي "زينون"، فهل كان "زينون" يدعونا إلى أن نتعامل مع الأشياء التي تحيط بنا وكأنها ساكنة جامدة ومجردة من الحركة؟ فهل كان "زينون" يصدق أن "أخيل"، وهو

أسرع عداء في بلاد اليونان أنئذ، لن يلحق بالسلحفاة، وهى أبطأ الحيوانات في أي وقت يشاء؟

لقد كان "ديفيد هيوم" يفعل نفس الشيء عندما قام بتحليل طبيعة "السببية" على الرغم من أنه قد أعطى انطباعًا بأنه وصل إلى فكرته نتيجة ما قام به من ملاحظات ومشاهدات للظواهر، والحق أيضًا أنه لا وجود لمثل هذه الملاحظات والمشاهدات(٩١). لأنه إذا كانت "أفكارنا" في الأصل عبارة عن "انطباعات" خلفتها الخبرة Experience فكيف استطاع "ديفيد هيوم" تأليف فكرة "الارتباط الضروري" وهى الفكرة التي لا يناظرها بحال، أي انطباع مختبر؟ أعنى أنه طالما ليس لدينا فكرة هذا الارتباط الضروري فلن نستطيع "فحص" الاحداث والظواهر لنتبين ما إذا كانت ترتبط فيما بينها ارتباطًا ضروريًا أم لا، وبعبارة أخرى نقول "أن فشل" ديفيد هيوم في الوصول إلى ما يمكن وصفه بأنه "ارتباط ضروري" بين الأحداث والظواهر إنما يعنى أن هيوم لم يكن يعرف حقيقة ما يبحث عنه لأنه لو لديه بالفعل تصورًا أو فكرة "الارتباط الضروري" ما كان قد بحث عنه بين الظواهر والأحداث: أن وجود الفكرة في الذهن معناه وجود "انطباع" لها، وعدم وجود الفكرة يترتب عليه استحالة البحث عن "انطباع" لها، فأنت لا تبحث عن شيء لا وجود له.

والحق أن الانصاف يقتضينا أن نقول أن "ديفيد هيوم" ربما كان على وعي بهذا فهو يؤكد على "أنه ليس لدينا بحال، فكرة عن هذا الارتباط الضروري، ولا أية فكرة متميزة عن ما نرغب في معرفته عندما نسعى لتصور خاص بهذا الارتباط"(٩٢) ويؤكد أيضًا على "أنه من المستحيل أن تكتشف من حالة مفردة" أية قوة أو أي ارتباط ضروري أو تكتشف كيف نربط بين المسبب والسبب ونجعله بالضرورة تاليا له، إنما نحن نكتشف فقط أن أحدهما يحدث والآخر يتبعه ويقول: (أن ما لم نتعلمه من حالة واحدة، لن نتعلمه أبدًا من مائة حالة مشابهة معها في كل الظروف، فمن مجرد تكرار أي انطباع ماض ـــ حتى إلى ما لا نهاية ـــ لن تظهر فكرة أصلية مثل فكرة الارتباط الضروري، ولا يكون لعدد الانطباعات تأثير أكثر مما لو كنا قد حصرنا انتباهنا في انطباع واحد فقط). وهكذا يستحيل على الإنسان

أن يستنتج شيئًا عن (فكرة القوة) أو (الرابطة الضرورية) من مجرد تأمله للظواهر كما تقع له في الحس، ذلك لأن ظواهر الأجسام لا تشف أبدًا عن قوة وراءها بحيث تكون هى الأصل الذي استقينا منه فكرتنا عن "القوة". وبالتالي لا يزيد ما نزعم أنه "ارتباط ضروري" عن مجرد كونه "ارتباط مستمر"(٩٣) ومن ثم فإن ما قام به "ديفيد هيوم" هو في الحقيقة "اجراء تحليلي" أو هو ــ إن صح التعبير ــ مقطوعة تحليلية.

أن ما كان هيوم يدعونا إليه هو فقط أن نقبل هذا التصور للعلية فيما يمكن أن نصفه "باللحظة الفلسفية" أو"الموقف الفلسفي": فقد نقبل في "اللحظة الفلسفة" دعوى فلسفية تتناقض مع حقائق "الموقف الطبيعي" وذلك لأننا نكون ــ في هذه اللحظة ــ خاضعين لحالة مزاجية خاصة.. فالنظرية الفلسفية التي من هذا النوع الذي نتحدث عنه لا تكون في حقيقتها على ما تبدو عليه، أعنى أنها ليست نظرية عن طبيعة الأشياء لأنها في الحقيقة لا تزيد عن أن تكون مجرد نتيجة لتحليل كيفية استخدام الحدود دون أن تتجاوز عالم الألفاظ إلى عالم الاشياء، بل أننا لا نُجانب الصواب لو قلنا أنها ليست حتى وصفًا للاستخدام. وإلا ما كانت مثارًا للخلاف الدائم.

ولعلنا لا نُجانب الصواب لو قلنا أن هذا الذي نؤكده هنا قد يغيب عن أذهان الكثيرين، ومن ثم يقعون في وهم الظن بأن هذه النظريات هى في حقيقتها "تلخيصات" و"تعميمات" من وقائع تجريبية مشاهدة، بينما هى في حقيقتها ــ كما أكدنا ــ ليست كذلك، فقد وقع "برتراند رسل" في الخطأ عندما تصور أن القضية التي آثارها "هيوم" قضية تجريبية ولم ينتبه إلى فحواها "اللغوي" بل أنه قد حددها في السؤال عما إذا كنا ندرك بين الأشياء علاقة ضرورية أم لا؟ وهو يجيب على سؤاله بأن هيوم قد رد بالنفي بينما أجاب خصومه ــ مثل كانط ــ بالإيجاب(٩٤).

أن تبريرات هيوم "تحليلية" ولا يمكن اعتبارها معتمدة على الحواس، وكان يستهدف من وراءها التمييز بين:

أ ــ العبارات السببية Causal.

ب ــ العبارات اللزومية Implicative.

وكان يرمي من وراء هذا التمييز إلى التأكيد على أن نفي" العبارات اللزومية" ينتهي بنا إلى "الوقوع في التناقض" بينما لا ينتهي نفي "العبارات السببية" إلى أي تناقض، ويؤدي إنكار هيوم لوجود "انطباع الارتباط الضروري" بين ما لدينا من انطباعات إلى أن يكون حديثنا عن "رؤية" ارتباط ضروري بين الأحداث حديث بلا معنى، بقدر ما يكون لحديثنا عن "الارتباط بين الأحداث" من معنى، فليس للحديث الأول معنى لأنه يبحث عن "ما هو غير موجود" أعني "الارتباط الضروري" بينما للحديث الثاني معنى لأنه يبحث فقط عن "مجرد الارتباط"، فإذا كانت الصورة التي قدمها هيوم للسببية تُوحى لنا بصورة من يبحث بين "الظواهر" عن "شيء ما" فإنها ــ في الحقيقة ــ ليست كذلك، أعني أنها "لغوية" Linguistic في معناها ومبناها، ولا يفهم موقفه إلا إذا فسرناه على أنه يعني: أن تحليل استخدام "الحد" سبب أو علة يوضح لنا الحقيقة اللغوية التي مؤداها أن الحد "سبب" أو "علة" يستخدم فقط في الإشارة إلى الأحداث التي ينطبق عليها وصف (الارتباط المستمر)، ومن ثم لا يكون للحد.. "الارتباط الضروري" مفهوم أو ما صدق.

أن حجة هيوم "أولانية" وليست حجة "بعدية" ويترتب عليها أن تكون "كل الأفعال السببية" بلا معنى "حرفي"[٩٥] ولكن هل كان هيوم يعتقد بالفعل أن الرابطة السببية لا تختلف ــ في الحقيقة ــ عن الرابطة العرضية، وأن أفعال السببية مجردة من الفاعلية لمجرد أن التحليل اللغوي يظهرها على أنها كذلك؟

لا شك في أن الإجابة على هذا السؤال هى بالنفي، وذلك لأن قبول هذا الموقف موقوت بما وصفناه من قبل "باللحظة الفلسفية"، فقد كانت كل أهدافه "لغوية" وهى الأهداف التي يمكن حصرها فيما يلي:

ــ التأكيد على الاختلاف "اللغوي" بين القضايا السببية" و"القضايا اللزومية"، والفرق بين "الضروري" عندما ترد في قضية "سببية" وعندما ترد في قضية "لزوم منطقي". والفضل يرجع إلى هيوم في التنبيه إلى هذا الاختلاف الذي طالما أهمله الفلاسفة طويلاً، بسبب تشابههما في الصورة اللغوية وهى "إذا كان كذا إذن كيت".

ـ التأكيد على "التشابه اللغوي" بين "القضايا السببية" والقضايا التي تعبر عن "الحدوث العرضي". ومن ثم عدم وجود ما يسمى "بالارتباط الضروري" لأننا لا نعرف، في الأصل ما نبحث عنه وذلك لأنه لا يوجد لدينا لهذا الارتباط فكرة أو تصور.

وقد أبرز هيوم هذا التشابه من خلال موقفه من الأفعال السببية، فهو لم يزعم أنها بلا معنى في "اللغة الجارية" وإنما هى كذلك عندما تكون موضوعًا لتحليل فلسفي فقد كان رفضه رفضًا أكاديميًا أن صح هذا التعبير(٩٦). لقد كان هيوم في الحقيقة يعيد رسم "الخريطة اللغوية".

لعلنا بعد هذا العرض لفكرة هيوم عند السببية نكون في موقف يسمح لنا أن نفهم السبب الذي من أجله نقع في "وهم" الاعتقاد بأن تحليل تصور ما كفيل وحده بأن يزودنا بمعرفة جديدة تتعلق بالظاهرة التي يعبر عنها التصور موضوع التحليل، في حين أن هذه المعرفة الجديدة ليست أكثر من "تحويلات أو تعديلات لغوية"، أعني نتيجة القيام بعمل "غير مشروع" في اللغة وذلك في خلسة من الاستخدام الجاري لها. ويتبين لنا ـ من ثم ـ كيف أخطأ كثير من التحليليين، مثل "برتراند رسل" في توهمهم أن تحليل التصور يؤدي بنا إلى معرفة الأشياء.

٧ـ الوضعية المنطقية

[٧,١] عادة ما تُوصف الوضعية المعاصرة بصفات عدة، فقد تُوصف بالوضعية الجديدة New-Positivism أو الوضعية المنطقية Logical Empiricism أو التجريبية المتسقة Consistent Empiricism أو الوضعية الجديدة المنطقية Logical new positivism.

وقد بدأ الجيل الأول من الوضعيين الموجودين في "فيينا" عملهم تحت تأثير "أرنست ماخ"، وقد كان من بينهم "فيليب فرانك" Philipp Frank و"هانز هان" Hans Hann و"ريتشارد فون ميزس" Rixhard Von Mises و "أوتو نيوراث" Ott Neurath.

وقد نشطت هذه الجماعة الصغيرة خلال العشرينات وذلك في "فيينا"، فقد كانت تعقد المناقشات بين مجموعة من العلماء والفلاسفة الذين كانوا يلتقون بانتظام في "دائرة فيينا" و"حلقة برلين" للفلسفة التجريبية.

ونستطيع أن نقول إن هاتين المدرستين، وقد قُدر لهما أن تتطورًا إلى حركة واسعة الانتشار مثيرة للجدل، قامتا على تجريبية "هيوم" ووضعية "أوجست كومت" وفلسفة العلم عند "إرنست ماخ" بالاضافة إلى مؤثرات أخرى جاءت من بعض العلماء والفلاسفة مثل "ج.ف. برنارد ريمان" G. F. Bernhard Riemann صاحب الهندسة اللاإقليدية، و"هرمان فون هلمهولتز" Hermann Von Helmholtz و"هنريش هرتس Heinrich Hertz الذي كان أول من استحضر أمواجًا كهرومغناطيسية في معمله، و"لودفيج بولتزمان" Ludwig Boltzmann وكان أستاذًا في الميكانيكا الإحصائية و"هنري بوانكاريه" Henri Poincare و"ديفيد هلبرت" David Helbert. ولكن الأكثر أهمية كان هو تأثير "البرت اينشتين" والمناطقة الرياضيين الثلاثة وهم "جوتلب فريجه" Gottlob Frege و"برتراندر سل"، و"هوايتهد" Whitehead.

وقد أدَّى اجتماع هذه المصادر إلى ظهور النظرة الوضعية المنطقية، تلك التسمية التي ظهرت في ١٩٣١ على يد "بلومبرج" Blumberg، و"هربرت فايجل" Herbert Feigl. وكان "مورتس شليك" Moritz Schilck رئيسًا لدائرة فيينا فيما بين ١٩٢٤-١٩٣٦، وكان من أبرز المساهمين في هذه الجماعة "هانز هان" و"نيوراث" و"فيكتور كرافت" Victor Kraft، و"كورت ريدميستر" Kurt Reidemister و"فيلكس كوفمان" Felix Kaufmann. وكان أهم من انضم إلى هذه الجماعة هو "رودلف كارناب" ١٩٢٦ Rudolf Carnap، وكان من الأعمال التي انشغلت بها "دائرة فيينا" في بداية تكوينها مناقشة ونقد "رسالة فتجنشتين".

وقد حدثت تطورات موازية، وإن تكن غير مستقلة تمامًا ــ في جماعة برلين التي كان روادها "هانز رايشنباخ" Hans Reichenbach "كورت جريللج" Kurt Grelling و"والتر دوبيسلاف" Walter Dubislave[٩٨].

ونستطيع أن نقول أن جماعتي فيينا وبرلين كانتا تتألفان أساسًا من علماء لهم اهتمامات فلسفية أو من فلاسفة كانت لهم اهتمامات علمية، وقد استطاع "شليك" أن يستبق بالفعل بعض الأفكار الأساسية في نظرية المعرفة الخاصة بالجماعتين وذلك في كتابه "نظرية عامة في المعرفة" ١٩١٨ General Theory of Knowledge وقد تم في نهاية العشرينات تحديد وتعميق هذه النظرة الفلسفية، وذلك عندما نشر فلاسفة "فيينا" برنامجهم "التصور العلمي للعالم" دائرة فينيا" Wissenshagtliche we tauflassung: Der Wienner Kreis. والذي اعتبر بمثابة وثيقة استقلالهم عن الفلسفة التقليدية(٩٩).

وهكذا نستطيع أن نتبين وجود ثلاثة روافد أثرت في نشأة هذه الحركة:

- أنها تأثرت بالفلسفتين التجريبية والوضعية السابقتين عليها وخاصة عند "هيوم"و و"جون ستيورات مل"، و"إرنست ماخ" و"بوانكاريه". وقد عَّبر "هانز هان" عن هذا بقوله "اننا نعرف أنفسنا على أننا استمرار للحركة التجريبية في الفلسفة إلا أنها تختلف عن الفلسفة التجريبية التقليدية، في أنها أرادت أن تعيد بناء المنطق، لا برده إلى التجربة كما فعل "مل" إنما بالتعرف على حقيقته". وهكذا حاولت جماعة فيينا أن تربط التراث التجريبي بالتطور الجديد في المنطق،
- وقد تأثرت الوضعية المنطقية بعلم المناهج الخاص بالعلم التجريبي، كما تطور على يد العلماء منذ منتصف القرن التاسع عشر، مثل "هولمهولتز" و"ماخ" و"بوانكاريه" و"دوهيم" و"بولتزمان" و"واينشتين".
- كما تأثرت بالمنطق الرمزي والتحليل المنطقي للغة، كما تطورا عند كل من "جو تلب فريجه" و"هوايتهد" و"رسل" و"فتجنشتين"(١٠٠).

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول أن نقطتي الانطلاق في الوضعية المنطقية كانتا: "التجربة" أو "الخبرة" والمنطق، فقد كانت العلاقة بين التجربة والمنطق، في الوقت نفسه، إحدى المشكلات الرئيسية التي تواجه "الوضعية المنطقية".

ولكي تكفل الوضعية المنطقية لأفكارها الشيوع والانتشار على نطاق عالمي فقد نظمت مجموعة من المؤتمرات الفلسفية الدولية التي كان من أهمها:

- المؤتمر الدولي ١٩٣٤ المنعقد في براغ وكان مخصصًا لفلسفة العلم وقد جمع "رايشنباخ" و"كارناب" و"فيليب فرانك" و"نيوراث".
- مؤتمر في باريس في ديسمبر ١٩٣٦ بالسربون، وقد ألقى فيه "رسل" كلمة الإفتتاح.
- المؤتمر الدولي في يوليو ١٩٣٦ بكوبنهاجن، وكان مخصصًا لوحدة العلم وخاصة مشكلة العلية مع التركيز على فيزياء الكوانتم والبيولوجيا.
- مؤتمر في يوليو ١٩٣٧ في السربون، واهتم بدائرة المعارف والاعداد لها.
- مؤتمر في يوليو ١٩٣٨ في كمبردج، واهتم بلغة العلم، وقد ألقى "جورج مور" كلمة الافتتاح.
- مؤتمر في سبتمبر ١٩٣٨ في كمبردج ماشيسوتس، وكان آخرها وذلك لقيام الحرب العالمية الثانية.

ونستطيع أن نُلخص السمات الفكرية العامة التي تجمع بين الوضعيين المناطقة في هذه النقاط:

- التأكيد على الاتجاه العلمي.
- التأكيد على وحدة العلم.
- التأكيد على الاتجاه التجريبي الوضعي.
- التأكيد على التحليل المنطقي للغة.
- التأكيد على أن وظيفة الفلسفة هى تحليل المعرفة وخاصة المتعلقة بالعلم.
- التأكيد على أن المنهج المتبع في هذا الصدد، هو تحليل لغة العلم(١٠١).

وعلى الرغم من أن حركة الوضعية المنطقية كانت تزداد قوة خلال الثلاثينات كانت جماعة "فيينا" قد بدأت تتفكك. فقد ذهب "كارناب" ١٩٣١ إلى "براغ" وذهب "فايجل" إلى كندا وانحصرت مناقشات الدائرة بين "شليك" و"فايزمان" و"هان". وتوفى "هان" ١٩٣٤، ورحل "كارناب" إلى أمريكا وقتل "شليك" ١٩٣٦.

وهاجر "نيوراث" إلى هولندا وحاول القيام بمحاولة لاستمرار الجماعة فأعاد إصدار مجلة "العلم الموحد"، ثم توقفت عن الصدور عام ١٩٤٠. ورحل "نيوراث" و"فايسمان" إلى انجلترا. ورحل "فايجل" و"منجر" و"جيدل" و"تارسكي" إلى أمريكا. وهكذا بدأت الوضعية المنطقية "المتمركزة حول جماعة فيينا" تتفكك كحركة وبدأ ذوبانها أو امتصاصها في حركة التجريبية العلمية أو الوضعية العلمية العالمية.

[٧,٢] وتحصر الوضعية المنطقية وظيفة الفلسفة في "تحليل" معاني التصورات والأحكام وخاصة العلمية منها، فليس عليها أن تحاول الاجابة على تساؤلات غير قابلة للحل. فقد وافقت الوضعية المنطقية على منطق ومناهج البحث الخاصة بالطرق الصحيحة في المعرفة والتقييم. ويُعد الفهم الكامل لوظائف اللغة والانماط المختلفة للمعنى من الانجازات الأساسية للوضعية المنطقية. فاللغة تخدم أغراضًا كثيرة منها تمثيل الوقائع أو القوانين والاضطرابات التي في الطبيعة والمجتمع، ومنها أيضًا عرض صور الخيال، والتعبير عن العواطف أو إثارتها، وأخيرًا تحريك وتوجيه الأفعال أو تعديلها، ومن ثم فقد ميز الوضعيين في العبارات بين:

- المعنى المعرفي والواقعي أو ما يمكن أنه نصفه بالمعنى الوضعي.
- المعنى الانفعالي أو التعبيري للعبارات.

وقد أكد الوضعيين المناطقة على ضرورة عدم الخلط بين التعبيرات ذات الفحوى الانفعالي وبين التعبيرات ذات المعاني المعرفية على الأصالة. ففي تعبيرات كتلك التي تعبر عن الأوامر والنواهي والنصائح الأخلاقية يُوجد بالطبع أساس واقعي هام، وأعنى به النتائج المتوقعة والمترتبة على الأفعال المختلفة، ولكن العنصر المعياري Normative كما يعبر عنه في كلمات من قبيل "ينبغي" و"يجب" و"صواب" وسوالبها ليس له ـ منذ البداية ـ معنى معرفي وإنما دلالة انفعالية ودافعة.

فلم تعد الفلسفة عند الوضعيين المناطقة مهتمة ببناء الانساق الفلسفية المتكاملة، ولا التوصل إلى معتقدات فلسفية معينة، بقدر كونها "فعل" يتناول

المشكلات والموضوعات الفلسفية بالتحليل والتوضيح. ومن ثم فالفلسفة عندهم فاعلية ونشاط، وليست معتقدات وانساق ونظم متكاملة.

ولقد ذهب "كارناب" إلى القول (بأننا لا نجيب على أسئلة فلسفية، وبدلاً من ذلك فنحن نرفض جميع الأسئلة الفلسفية، سواء كانت تتعلق بالميتافيزيقا أو نظرية المعرفة أو الأخلاق لأن اهتمامنا هو بالتحليل المنطقي). فالفلسفة عنده ينبغي استبعادها لإعادة بعثها أو إحيائها. ومما لا شك فيه أن هذا الاتجاه "المعاند" للفلسفة أو المعارض لها يمكن تفسيره على أنه رد فعل للفلسفة الألمانية وبُعدها عن العلم التجريبي.

والواقع أن رفض الوضعيين- المناطقة للفلسفة التقليدية، كان الهدف منه مزدوجًا: رفض المثالية ورفض الميتافيزيقا. وذلك لحساب العلم. فالوضعيين المناطقة كانوا يعتقدون أنهم يوسعون من نطاق العلم وأنهم يحتاجون من أجل تحقيق هذا الهدف إلى تفنيد واستبعاد مطلب المثاليين القائلين بنوع خاص من الميل إلى اكتساب معرفة تجاوز المعرفة العلمية(١٠٢).

ويطرح "كارناب" في هذا الصدد عدة تساؤلات ويجيب بنفسه عليها، إذ كيف يمكن أن نُفسر أن عددًا كبيرًا من الناس في كل الأزمنة والأمم، ومن بينهم من يتصف بعقول على قدر كبير من الذكاء، نقول كيف نفسر "استهلاك" هؤلاء لهذا القدر العظيم من الطاقة في الميتافيزيقا إذا كانت لا تتألف من شيء سوى مجرد "كلمات" متراصة لا معنى لها؟ وكيف يُمكن أن نفسر هذا التأثير العظيم الذي مارسته الكتب الميتافيزيقية على القراء حتى اليوم، طالما لا تتضمن حتى أخطأ وإنما لا شيء على الإطلاق؟

ويرد "كارناب" على مثل هذه التساؤلات بأنه من الممكن تبرير هذه الشكوك لو أن للميتافيزيقا محتوى، والحق أن أشباه العبارات Pseudo-statements الميتافيزيقية لا تعبر عن وصف لحالات الأشياء States of affairs سواء الأشياء الموجودة، وفي هذه الحالة قد تكون عبارات صادقة، أو الأشياء غير الموجودة وفي هذه الحالة قد تكون على الأقل عبارات كاذبة: أن هذه العبارات الميتافيزيقية تعمل فحسب كتعبير عن الاتجاه العام لشخص ما نحو الحياة.

فالميتافيزيقا تعبر – فيما يرى كارناب – عن حاجة المرء إلى تجسيد لاتجاهه في الحياة، واستجابته العاطفية والارادية للبيئة وللمجتمع والاعباء الملقاة على عاتقة والتي كرس لها حياته، والنكبات التي تهبط عليه. وكقاعدة فإن هذا الاتجاه يعبر عن نفسه، بلا وعي في كل شيء يفعله الانسان أو يقوله وفي ملامح وجهه بل حتى في طريقة سيره.

ويشعر كثير من الناس برغبة في خلق تعبير خاص لاتجاهاتهم بتجاوز هذه المظاهر التي يمكن أن تصبح، بفضل هذا التعبير، أكثر وضوحًا وأقوى تأثيرًا. فإذا كانت لديهم الموهبة الفنية فإنهم يستطيعون التعبير عن أنفسهم في منجزات الفن، وما يهمنا التأكيد عليه هنا هو أن الفن أداة قادرة، بينما الميتافيزيقا أداة عاجزة عن التعبير عن هذا الاتجاه الأساسي.

وليس هناك بالطبع اعتراض على أية وسيلة يفضلها المرء في التعبير، ولكننا نفاجأ في الميتافيزيقا بهذا الموقف الغريب حيث نجد ميتافيزيقي يجادل ميتافيزيقي آخر، له قناعة مغايرة وذلك عن طريق محاولة رفضه لتقريراته. بينما لا نجد شاعرًا غنائيًا يحاول أن يرفض في قصائده عبارات قصيدة أخرى لشاعر آخر، لأن الشعراء يعرفون أنهم في مجال الفن وليس في مجال النظرية(١٠٣).

والواقع أنه لابد لنا – فيما يقول كارناب – من أن نميز بين وظيفتين مختلفتين من وظائف اللغة، فإن اللغة قد تعني شيئًا أو قد تعبر عن بعض العواطف والرغبات. وقد دأبت الفلسفة الكلاسيكية على الخلط بين هاتين الوظيفتين مما ترتب عليه أن أصبحت ألفاظ الفلاسفة معبرة عن مجرد عواطف لا دالة على معان ولكن الفلاسفة الميتافيزيقيين قد ظلوا يتوهمون أن عباراتهم تمثل "قضايا" منطقية تقبل البرهنة، في حين أنها مجرد تعبيرات عاطفية تكشف عن انفعالات ومشاعر دفينة ولا تنطوي على دلالات أو معان منطقية.

أن الميتافيزيقا أقرب إلى الشعر. ولكن الفرق بين الميتافيزيقي والشاعر أن الميتافيزيقي لا يعترف بأن أقواله وليدة الانفعال والعاطفة، أن الميتافيزيقا باعتبارها كذلك مشروعة إلى الحد الذي لا تزعم فيه تقديم دعاوى أصيلة أو تصوير للواقع

أما الشاعر فهو يسلم بأن شعره مجرد أداة فنية يعبر بها عن شعوره بالحياة. والموسيقى أقدر من الفلسفة في التعبير عن هذا الشعور: فالميتافيزيقي موسيقى تنقصه كل الموهبة الموسيقية(١٠٤).

[٧,٣] ولاشك في أن أكبر اسهامات الوضعية المنطقية وأكثرها إثارة للجدل هو ما يسمى بمعيار التحقق من المعاني أو "إمكانية التحقق" Principle of Verification, The Verifiability. وهذا المعيار في صورته الأصلية يشبه إلى حد بعيد المعيار البراجماني للمعنى عند "بيرس". وكان هذا المبدأ في التحقق يستهدف استبعاد العبارات التي لا يمكن أن نتصور منطقيًا أن يكون هناك بشأنها "شاهد" يؤيدها أو يدحضها(١٠٥).

ويعد استبعاد "اينشتين" لفرض "الأثير" وفكرة "التزامن المطلق" أحد النماذج الهامة التي عملت على تنشيط معيار المعنى، فقد تقبل علماء الفيزياء في النصف الثاني من القرن التاسع عشر افتراض وجود أثير كلي يعمل كوسيط لانتشار الضوء (والموجات الكهرطيسية عامة). وقد كان هناك عدد من الصعوبات تتعلق بهذه الفكرة. فقد كان من الصعب تصور الصفات التي ينبغي أن نصف بها الأثير باعتباره تصورًا منطقيًا ملائمًا، ولذلك أصبح فرض الأثير في آخر مراحل تطوره "عند الفيزيائي الألماني هندريك لورنتز" Hendrik Lorentz والفيزيائي "الأيرلندي جورج فيتزجرالد" George Fitzgerald موضوعًا لاعتراضات تتمثل في تقديم اعتذار عن استحالة إمكانية ملاحظة هذه المادة الغامضة التي يقال أنها شاملة وكلية. وبالمثل أصبح مستحيلاً الإبقاء على فكرة الزمان المطلق والتزامن المطلق باعتبارها افتراض غير ممكن الإبقاء عليه. وعلى ذلك يكون "اينشتين" قد مهد باستبعاده لهذه الافتراضات غير القابلة للتحقق تجريبيًا لنظريته في "النسبية". وسوف نعود، في فقرة قادمة إلى مناقشة هذا المبدأ والتعديلات التي أدخلت عليه من قبل الوضعيين المناطقة أنفسهم، والانتقادات التي يمكن توجيهها إليه(١٠٦).

[٧,٤] يُعد الفيلسوف الإنجليزي "الفريد جولز آير" Alfred Jules Ayer ـــ من بين جميع الفلاسفة الوضعيين ـــ أكثرهم شهرة وذيوعًا بين متخصصي

الفلسفة في العربية. ولكن قد لا نُجانب الصواب لو قلنا أن الصورة التي قدمت لهذا الفيلسوف صورة قديمة، وهى التي نجدها في كتابه الذائع الصيت "اللغة والصدق والمنطق" Language, truth and Logic وقد ظهر في طبعته الأولى في ١٩٣٦، ولكن الذي حدث هو أن "آير" نفسه قد أنكر كثيرًا من الآراء التي وردت في هذا الكتاب إلى الحد الذي أجاز فيه إمكانية وجود "ميتافيزيقا" وهى الميتافيزيقا التي وصفها "بالبنائية" أو "التكوينية"(١٠٧).

يعترف "آير" في الطبعة الأولى من كتابه المشار إليه بفضل كل من "رسل" و"فتجنشتين" و"دائرة فيينا" وأيضًا الفلاسفة التجريبيين السابقين مثل "ديفيد هيوم" و"باركلي". وهو يتناول في كتابه مشكلات تتعلق بالمنطق والمعنى وظيفة الفلسفة والحالات الذهنية ومشكلة الأحكام المعيارية وغيرها من المشكلات.

وسوف نعرض فيما يلي لبعض آراء "آير" في هذه المشكلات وتصوره للتحليل وما طرأ على أفكاره من تطور وتعديل.

ويُؤكد "آير" فيما يتعلق بوظيفة الفلسفة على أنه ينبغي على الفيلسوف ألا يحاول صياغة حقائق تأملية، أو يبحث عن مبادئ أولى، أو أن يصدر أحكامًا أولانية apriori تتعلق بصحة اعتقاداتنا التجريبية. وإنما يجب عليه أن يحصر نفسه في أعمال "التوضيح" و"التحليل"(١٠٨).

ويضيف "آير" إلى ذلك قوله "أن عبارات الفلسفة ليست قضايا تتعلق بالوقائع، وإنما هى عبارات ذات طابع لغوي، بمعنى أن هذه العبارات لا تصف فعل الموضوعات الفيزيائية ولا حتى الموضوعات الذهنية، أنها تعبر فقط عن تعريفات أو عن نتائج صورية لتعريفات، ومن ثم فنحن لا نُجانب الصواب لو قلنا أن الفلسفة بهذا المعنى تعد جزءًا من المنطق(١٠٩).

ويؤكد "آير" على أن الخلافات الفلسفية التقليدية هى في معظمها خلافات عقيمة ولا يمكن حسمها. وأن الطريق المأمون لحسمها يتلخص في أن نجيب على السؤال الخاص بما هو "هدف" و"منهج" البحث الفلسفي. وليس هناك شك في أن

هذه المهمة تعد ـ كما يشهد تاريخ الفلسفة ـ غاية في الصعوبة، وذلك لأنه إذا كان هناك أية تساؤلات قد تركها العلم للفلسفة لتتولى هى حلهًا والرد عليها، فإن عملية الاستبعاد المباشر سوف تؤدي ـ بالضرورة ـ إلى "التخلص" من هذه التساؤلات(١١٠).

ولكن السؤال هو : كيف تصور "آير" التحليل؟.

يرى "آير" أن هناك عددًا من المعاني يمكننا أن نفهمها من كلمة تحليل ويلخصها في أربعة معاني:

ـ التحليل المباشر Stright Forward. ولكن هذا التحليل يلعب ـ فيما يرى آير ـ دورًا محدودًا في حل المشكلات الفلسفية، وإن كانت فائدته تظهر بوضوح في مجال فلسفة القانون.

ـ التحليل في الاستخدام analysis-in-use وهو يقوم على محاولة تقديم "قواعد" لترجمة إحدى مجموعات أو فئات العبارات إلى عبارات من صور مختلفة. وتعتبر نظرية "رسل" في "الأوصاف" نموذجًا مثاليًا لهذا التحليل، وهى النظرية التي تبدو وكأنها نظرية لفظية ذات فائدة محدودة، إلا أن "آير" يرى أن هذه الصورة من التحليل قد يكون لها دوافعها البعيدة المستمدة من نظرية الفيلسوف في المعنى، أو نظريته فيما هو كائن حيث يرغب في التخلص من انواع معينة من "الكيانات" entities كما حدث في محاولة "رسل" "رد" الرياضيات إلى المنطق بهدف التخلص من الاعداد وباعتبارها كائنات، وذلك لحساب الفئات.

ـ التحليل باعتباره تبريرًا Justification ويُوجد حيث يكون الفيلسوف مهتمًا بالمشكلات المعرفية مما يجعله ميالاً لتكوين نمط منظم من المعرفة وهذا هو ما حاوله "آير" في كتابه مشكلة المعرفة The problem of knowledge وهو يرى أن التحليل الناجح يمكنه هنا أن يُبين لنا على وجه التحديد ـ العلاقة التي يمكن أن تقوم بين العبارات، ويُمكننا هنا أن نضع أيدينا على ذلك الشيء الذي نحاول القيام تبريره، فالتحليل هنا يقوم على عملية

"التبرير"، حيث تتحدد مهمة الفيلسوف بتبرير الاعتقادات الشائعة والمألوفة أو التي لا تكون كذلك.

- التحليل البنائي constructive، ويتلخص في أخذ تصور ما سواء كان هذا التصور يخص "الاستخدام الشائع" أو "الاستخدام العلمي"، ثم محاولة إعادة بنائه، أعني أن نقوم بعملية "تشذيب" له، وربما نجعله أكثر فائدة في الاستخدام العلمي، كما فعل "كارناب" مع تصور "الاحتمال" والفرد تارسكي في تصور "الصدق"(١١١).

ويتعلق بهذا التحليل "البنائي" موقف "آير" من "الميتافيزيقا" ونستطيع أن نقول هنا أن "آير" قد وقف من الميتافيزيقا موقفين مختلفين **أولهما** وهو الموقف الشائع عنه، ويجد تعبيرًا واضحًا له في كتابه "اللغة والصدق والمنطق"، أما الموقف **الثاني** فقد عبر عنه في كتابه "الميتافيزيقا والحس المشترك" والمقدمة التي كتبها لكتاب "الوضعية المنطقية" وهو الكتاب الذي ساهم فيه مجموعة من فلاسفة الوضعية.

ويعد موقف "آير" من الميتافيزيقا في كتابه اللغة والصدق والمنطق نتيجة "منطقية" تلزم عن معيار "التحقيق".

ويؤكد "آير" على أن أحد الطرق التي يمكن بها مهاجمة الفيلسوف الميتافيزيقي الذي يزعم أن لديه معرفة بواقع يتجاوز العالم الظاهري هى أن نسأله عن تلك المقدمات التي استدل منها قضاياه، فهل بدأ ــ كما يفعل جميع الناس ــ من شهادة الحواس؟ وإذا كان ذلك كذلك، فما هى العملية الاستدلالية الصحيحة التي يمكن أن يُؤدي به إلى تصور واقع مفارق ومتعال؟ ليس هناك شك في أنه من غير الممكن ــ فيما يقول آير ــ أن نستدل استدلالاً مشروعًا من أية مقدمات تجريبية، أي شيء يتجاوز ما هو تجريبي.

ولكن يمكن للميتافيزيقي مواجهة هذا الاعتراض بتأكيده على أن زعمه بوجود ما هو مفارق لم يكن عن طريق الاستدلال من الحواس وإنما عن طريق ما يدعي وجوده من ملكة "حدسية" ذهنية تمكنه من معرفة "وقائع" لا يمكن معرفتها من خلال الاعتماد على الخبرة الحسية.

أن المرء ليمكنه ــ فيما يرى آير ــ أن يتخلص من المذاهب الميتافيزيقية المفارقة بمجرد "نقد" الطريقة التي تم التوصل بها إلى هذه المذاهب. ولكن المطلوب هو بالأحرى، نقد طبيعة العبارات الفعلية التي تتألف منها هذه المذاهب وأننا إذا نجحنا في هذا فسوف نتبين ــ بوضوح ــ أنه لا يوجد من بين هذه العبارات التي تشير إلى "وقاع مفارق للخبرة الحسية" عبارات لها معنى حرفي، مما يدعونا إلى أن يُؤكد على أن عمل هؤلاء الذين استهدفوا وصف مثل هذا الواقع المجاوز والمفارق قد كرَّسوا جهودهم لايجاد محض "لغو" non-Sense[١١٢].

ويتصل بموقف "آير" من العبارات الميتافيزيقية موقفه من العبارات اللاهوتية أو الدينية. وهو يُميز بين ثلاثة مواقف، ويرى ضرورة عدم الخلط بينهما وهذه المواقف هى "الموقف الديني" و"الموقف اللاأدري" و"اللموقف الإلحادي". ويوضح "آير" هذا بقوله:

(أن السمة الأساسية في موقف اللاأدري Agnostic هى أنه يتصور أن وجود اله يُمثل "إمكانية"، بمعنى أنه لا يوجد في تصوره أسباب وجيهة للإيمان بوجود الله أو عدم الإيمان بوجوده، أما السمة الأساسية في موقف "الملحد" atheist فهى أنه يأخذ بإمكانية "عدم وجود اله". أما من وجهة نظرنا فإننا نرى أن كل العبارات التي تقال عن طبيعة "الله" هى في حقيقتها عبارات "لا معنى لها" non-sensical ومن ثم فإن نظرتنا لهذه العبارات لا تتطابق ــ بحال ــ مع أي من هاتين النظــرتين، ولا تقدم دعمًا لاحداهما دون الأخرى، وإنما هى ــ في الحقيقة ــ متعارضة معهما. لأنه إذا ما كان التقرير الذي يقول "بوجود اله" تقريرًا لا معنى له، فإن تقرير الملحد الذي يقرر فيه أنه "لا يوجد اله" هو ــ بالمثل ــ تقرير لا معنى له، طالما أنه لا يزيد عن كونه تقرير يناقض التقرير الأول. أما فيما يتعلق بموقف اللاأدري فنستطيع أن نقول أنه بالرغم من امتناعه عن تقرير "وجود اله" أو "عدم وجود اله" فإنه لا ينكر أن السؤال عما إذا كان يوجد اله مفارق أم لا، سؤال له معنى أو سؤال أصيل. فهو لا ينكر أن

العبارتين "يوجد اله مفارق" و"لا يوجد اله مفارق" يعبران عن قضايا إحداهما صادقة بالفعل والأخرى كاذبة. فكل ما يقوله: أننا لا نملك وسائل تمكننا أن نقرر أيهما هى القضية الصادقة وايهما هى القضية الكاذبة، ومن ثم لا يجب أن نلزم أنفسنا بإحداهما. ولكننا قد تبينا كيف أن هذه العبارات لا تعبر بحال عن قضايا مما يعنى أن نستبعد ــ بالمثل ــ النزعة اللاأدرية أيضًا.

وينطبق على موقف "الملحد" ما ينطبق على موقف "الاخلاقي" فتأكيداته ليست "صحيحة" أو "غير صـــحيحة". فطالما لا يُخبر بشىء عن العالم، فلا يمكن ــ من ثم ــ إدانته بأنه يقول شيئًا كاذبًا أو شيئًا لا يملك عليه أدلة كافية(١١٣).

ويعبر في نفس الكتاب "اللغة والصدق والمنطق"، عن موقفه "الوضعي، من القضايا الاخلاقية والمعيارية مؤكدًا" أن التصورات الاخلاقية الاساسية هى تصورات ولا تقبل التحليل Unanalysable. فليس لدينا ثمة معيار يمكن به اختبار صحة الاحكام الاخلاقية التي ترد فيها هذه التصورات الاخلاقية. والى هنا فنحن فيما يؤكد آير نتفق مع الذين يأخذون بفكرة "المطلق" في الاخلاق. ولكننا ــ خلافًا لهؤلاء ــ نستطيع أن نقدم تفسيرًا لهذه الحقيقة التي تتعلق بالتصورات الاخلاقية. فالسبب الذي من أجله لا تقبل التصورات الاخلاقية التحليل هو أنها ليست ــ في الحقيقة ــ تصورات، وإنما مجرد "أشباه تصورات" Pseudo concepts أو تصورات زائفة. فوجود "رمز" اخلاقي في قضية ما لا يضيف شيئًا جديدًا لمحتواها الواقعي Factual. ومن ثم فإني إذا وجهت حديثي لأحد ما قائلاً له: "لقد أخطأت بسرقتك المال" لا أكون قد قررت شيئًا أكثر من قولي "أنك سرقت هذا المال". فوصفى للفعل بأنه "خطأ" لا يضيف شيئًا جديدًا للفعل. وذلك لأنه يشبه قولى "أنك سرقت هذا المال" ولكن بلهجة حادة أو لو أني كتبتها مصحوبة ببعض علامات الاستهجان والاستنكار، فاللهجة الحادة أو علامات الاستهجان لا تضيف شيئًا إلى المعنى الحر في العبارة، فهى مجرد وسيط لبيان كيف أن التعبير يكون مصحوبًا بمشاعر معينة تخص المتكلم.

وإذا حدث وعممنا عبارتنا السابقة وقلنا "أن سرقة المال خطأ" فأني أكون قد قدمت عبارة ليس لها" معنى واقعي "أعني أنها لا تعبر عن قضية" يمكن لنا أن نحكم عليها بالصدق أو بالكذب. فهى كالعبارة التي تكتبها بعلامات الاستنكار "السرقة خطأ!!" حيث تبين هذه العلامات أن هناك نوعًا من الاستهجان الخلقي وهو الشعور الذي تم التعبير عنه.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن الحدود الاخلاقية لا تعبر فقط عن الشعور وإنما تستخدم أيضًا لاثارة الشعور والحث على الفعل، فبعض هذه الحدود يستخدم على نحو يجعل العبارة التي يرد فيها تعبر عن "الأمر" ومن ثم فإن العبارة التي تقول "أن واجبك قول الصدق" قد تستخدم للإشارة إلى نمط معين من الشعور الاخلاقي نحو الصدق وكتعبير عن الأمر. أما عبارة "ينبغي عليك قول الصدق" فهى تتضمن أيضًا، الأمر "قل الصدق" ولكن اللهجة الآمرة هنا تكون أقل تأكيدًا، بينما اصبح الأمر في العبارة "من الخير قول الصدق" أقل من أن يكون اقتراحًا بالفعل. وهكذا تتميز كلمة "خير" في استخدامها الاخلاقي عن كلمتي "واجب" و"ينبغي". ويمكننا ـــ في الحقيقة ـــ أن نقوم بتعريف الكلمات الاخلاقية في حدود كل من المشاعر المختلفة التي تستهدف التعبير عنها، والاستجابات المختلفة التي تستهدف استثارتها[١١٥].

فعندما أزعم أن فعلاً ما صواب أو خطأ فإني لا أقرر أية عبارات واقعية ولا حتى قضية تتعلق بحالتي الذهنية. إن كل ما أقوم به هنا لا يزيد عن كون أني أعبر فقط عن عواطف ومشاعر خلقية معينة. وأن المرء الذي يختلف في تعبيره معي يعبر بدوره عن عواطفه الخلقية، ومن ثم فليس هناك معنى على الاطلاق للسؤال عمن يكون منا على صواب، وذلك لأن كلاً منا لا يؤكد قضية أو حكمًا أصيلاً.

ويمكننا الآن أن نتبين لماذا يعد من المستحيل إيجاد معيار لتحديد صحة الأحكام الاخلاقية: أن السبب في ذلك هو أن هذه الاحكام ليس لها أية صحة موضوعية. فهى مجرد تعبير عن الانفعالات، فهى لا تعبر عن "قضايا أصيلة"[١١٦]

وإذا لم تكن العبارات الاخلاقية قضايا توصف بالصدق أو بالكذب فلن يكون هناك ثمة "خلاف" بين شخصين، ويؤكد "آير" على هذا المعنى بقوله (أنه عندما يختلف معنا شخص ما حول القيمة الخلقية الخاصة بفعل أو نوع من الفعل فأننا نلجأ إلى الحجة لكي نجعله يوافق على طريقتنا في التفكير. ولكننا لا نحاول أن نبين له بما نستخدمه من حجج، أن لديه مشاعر أخلاقية خاطئة نحو الموقف الذي أدرك طبيعته إدراكًا صحيحًا، إن ما نحاوله هنا هو أن نبين له كيف أنه أخطأ وذلك فيما يتعلق "بوقائع" Facts الموقف. ونحن نفعل ذلك على أمل أن نجعله يتفق معنا على طبيعة "الوقائع" التجريبية بهدف أن يتبنى نفس الاتجاه الخلقي الذي لدينا نحو هذه الوقائع).

ولأن الناس الذين نتجادل معهم قد نالوا معنا نفس التربية الخلقية، ويعيشون معنا في ظل نفس النظام الاجتماعي فأن لتوقعنا ــ على الدوام ــ ما يبرره ولكن إذا حدث وعاش خصمنا خبرات اخلاقية مختلفة عن خبراتنا، فإنه حتى لو سلم معنا بكل "الوقائع" فأنه يظل على اختلافه معنا حول القيمة الخلقية التي للأفعال التي نتجادل حولها، عندئذ نضطر إلى التخلي عن محاولة إقناعه بالحجة، ونعلن أنه من المستحيل أن نتناقش معه بحجة أن لديه حاسة خلقية قاصرة أو فاسدة، وهو قول لا يعبر في الحقيقة عن أنه يستخدم فئة من القيم مختلفة عن القيم التي استخدمها: فنحن نشعر أن نسق قيمنا هو "الأسمى" ومن ثم نتحدث عن قيمه بصورة غير لائقة ولكننا لا نستطيع أن نقدم من جانبنا أية حجج نثبت بها أن نسقنا القيمي هو بالفعل النسق "الأسمى"[(١١٧)].

وقد وجدت هذه النظرية الانفعالية في كتابات الفيلسوف الأمريكي "تشارلز ليزلي ستيفنسون" G. L. Stevenson دعمًا قويًا واستطاع، من خلال كتبه ومقالاته، أن يكسب لها أرضًا على خريطة النظرية الاخلاقية المعاصرة. وهو يلخص أهم العناصر التي تقوم عليها فيما يلي:

١- عندما يصف شخص ما شيئًا ما بأنه خير فأنه لا يفعل شيئًا أكثر من أنه يعبر في كلمات عن استحسانه الذاتي لهذا الشيء، بالاضافة إلى أنه قد

يستهدف من تعبيره أن يستثير في نفوس سامعيه نفس الاستحسان الذي يستشعره نحو هذا الشيء.

٢- عندما يختلف الناس فيما بينهم في الاتجاهات، وبالرغم من القوة الانفعالية للغة الانفعالية التي يستخدمونها فأنه من الممكن تحقيق الاتفاق في "الاتجاه" إذا استطعنا التوصل إلى اتفاق بينهم في الاعتقاد وذلك من خلال استخدام مناهج الحجة العقلية والبحث الملائم لحسم المشكلات الواقعية. ولكن ليس لدينا مبرر منطقي من أي نوع يبرر لنا كيف يمكن أن يؤدي الاتفاق حول الوقائع إلى اتفاق في الاتجاه: أن الملاحظة السيكولوجية هى وحدها — وليست المناهج العقلية — التي بإمكانها أن تبين لنا أن الاتفاق في الاتجاه هو أمر يمكن الوصول إليه على هذا النحو.

٣- ليس هناك واقعة بعينها تكون أكثر ملائمة من واقعة غيرها وذلك فيما يتعلق بالاختلاف في "الاتجاه". فالأمر برمته يرجع إلى مجرد "الملاحظة السيكولوجية". فهذه الملاحظة وحدها هى التي تبين لنا كيف أن الاتفاق حول واقعة ما قد يكون مؤثرًا أكثر من غيره وذلك في أنواع معينة من المواقف أكثر من الاتفاق حول وقائع أخرى.

٤- ليس هناك تمييز بين الحجج "الصحيحة" والحجج "غير الصحيحة" فيما يتعلق بالتقييمات وأحكام القيمة. ومن يحاول مثل هذا التمييز فلن يستطيع سوى أن يقوم بعملية اختيار للاستدلالات التي يكون مدفوعًا إليها سيكولوجيا، وربما يلجأ إلى أن يدفع بالآخرين إلى الأخذ بهذه الاستدلالات ذات الطبيعة السيكولوجية الانفعالية.

ويترتب على هذا نتيجتان على درجة كبيرة من الأهمية للنظرية الأخلاقية:

١- أن المشكلات الأخلاقية لا تثير مشكلة الصدق Truth.

٢- لما كان تصور "الصحة" Validity مرتبط بتصور الصدق، حيث أن الحجة الصحيحة هى الحجة التي تؤدي إلى نتائج صادقة إذا كانت المقدمات صادقة، فإن السؤال عن الصحة ليس له وجود في الأحكام المعيارية[١١٨].

[٧,٥] كنا قد أشرنا في الفقرة [٧,٣] إلى أن مبدأ التحقق يعد هو أكبر اسهامات الوضعية المنطقية، ووعدنا أن نعود ـ بعد عرض موقف الوضعيين من بعض المشكلات الفلسفية ـ إلى مناقشة هذا المبدأ وما طرأ عليه من تطورات وتعديلات جاءت نتيجة لنقد الوضعيين لأنفسهم أو لنقد خصومهم لهم. وسوف نناقش هذا المبدأ في هذه الفقرة والفقرتين [٧,٦]، [٧,٧] وقد عبر "شليك" عن موقفه من مبدأ التحقق في مقالته "الوضعية والواقعية" وقد طبق هذا المبدأ على الخلاف الذي شجر بين "المثالية" و"الواقعية" حول طبيعة العالم الخارجي فهو يقول: أن العمل الأصيل للفلسفة هو توضيح معنى العبارات والتساؤلات وذلك لأن حالة الفوضى والاضطراب التي سادت الفلسفة لفترة طويلة من تاريخها ترجع إلى أن الفلسفة قد سلمت ببعض تعبيرات لغوية واعتبرتها تساؤلات حقيقية وأصيلة وذلك قبل أن تقوم بعملية "نقد" و"تحليل" دقيق لها وما إذا كان لها ـ في الأصل ـ معنى أم لا. ثم سلمت أيضًا بإمكانية الوصول إلى اجابات على هذه التساؤلات وذلك باستخدام المناهج الفلسفية الخاصة، وهى المناهج التي تختلف في طبيعتها عن مناهج العلوم. ولكننا لا نستطيع بالتحليل الفلسفي أن نقرر وجود شيء حقيقي وذلك لأن كل ما نستطيعه هو فقط أن نحدد "معنى" قولنا عن شيء ما أنه حقيقي، أما إذا كان هذا الشيء موجود أم لا فأن ذلك يتحدد فقط بالمناهج التي نستخدمها في الحياة اليومية ومناهج العلوم، أعني من خلال "الخبرة" أو "التجربة" Experience[١١٩].

ولكن متى نكون على يقين بأن معنى سؤال ما هو معنى واضح لنا؟

أننا نستطيع أن نزعم ذلك عندما نكون قادرين على أن نُحدد بدقة الشروط التي يمكن الاعتماد عليها في الإجابة على هذا السؤال على نحو "إيجابي" أو الشروط التي تعتمد عليها في الإجابة على السؤال على نحو "سلبي". وبتقريرنا لهذه الشروط يتم لنا تعريف معنى السؤال.

فالخطوة الأولى في أي تفلسف هى أن نبين أنه من المستحيل إعطاء معنى لأي عبارة إلا من خلال "وصف" الواقعة التي توجد إذا ما كان معنى العبارة صادقًا. أما إذا لم توجد مثل هذه الواقعة فهى عبارة كاذبة. أن معنى القضية ينحصر ــ بوضوح ــ في هذا وحده، أعني أن القضية تعبر بدقة عن "حالة الأشياء" State of affairs. وهذه "الحالة ينبغي الاشارة إليها لكي يصبح من حقنا أن نعطي للقضية معنى.

وقد يقال في الرد على ذلك أن القضية في ذاتها تقوم بذلك بالفعل، أعني أنها تقدم "حالة الأشياء". وهذا صحيح ولكن القضية تشير إلى حالة الأشياء فقط للشخص الذي يفهمها. ولكن متى أفهم قضية ما؟ متى أفهم معاني الكلمات التي تتألف منها القضية؟ أن هذا يمكن أن يتم بالتعريف. ولكن تظهر في التعريف كلمات جديدة لا يمكن أن توصف ــ مرة أخرى ــ في قضايا، وإنما يجب الإشارة إليها مباشرة: أن معنى الكلمة ينبغي في النهاية إظهاره Shown، أعني أنه يجب أن يعطي given. ويتم هذا بفعل إشارة وما يشار إليه ينبغي أن يعطي، وإلا لما أمكن الإشارة إليه.

وعلى ذلك فإنه لكي نكتشف معنى قضية ما يجب تحويلها عن طريق سلسلة من التعريفات حتى نصل ــ في النهاية ــ إلى مثل هذه الكلمات حيث لا يوجد ما تقوم بتعريفه، وهى الكلمات التي يمكننا فقط الإشارة إلى معانيها. ومن ثم فأن معيار صدق أو كذب القضية يتلخص في حقيقة أنه تحت شروط محددة "معطاة في التعريف" توجد "أو لا توجد" معطيات معينة. وأنه إذا ما تم تقرير هذه المعطيات فإن كل شيء تم تقريره في القضية يتحدد، ومن ثم أعرف معناها.

أن فحوى مبدئنا بسيط للغاية "ولهذا السبب فهو مبدأ معقول" فهو يقول: أن القضية معنى يمكن وصفه فقط إذا كان يترتب على صدقها أو كذبها اختلاف يمكن التحقق منه. فالقضية التي يظل العالم كما هو وذلك في حالة كذبها أو صدقها على السواء هى قضية لا تقول ــ على الاطلاق ــ شيئًا عن العالم، فهى فارغة من المعنى ولا تنهض بتوصيل شيء، ولا يمكنني اعطاءها أي معنى.

ويمكن تلخيص ما سبق فيما يلي، أن ما يؤلف صميم الاتجاه الوضعي هو المبدأ الذي يقضي بأن معنى كل قضية ينحصر كلية في تحقيقها في حدود "المعطي".

والاعتراض الأساسي الذي يمكن ــ في نظر شليك ــ توجيهه إلى هذا الرأي هو الذي يعتمد على حقيقة أن التمييز بين "كذب" القضية وبين "خلوها من المعنى" لم تتم ملاحظته. ويُحاول "شليك" أن يرد على هذا الاعتراض بقوله: أن الحديث الذي يتعلق بوجود عالم خارجي ميتافيزيقي هو حديث لا معنى، فالفيلسوف التجريبي الوضعي لا يقول للفيلسوف الميتافيزيقي أن ما تقوله كاذب، ولكن يقول له، أن ما تقوله لا يؤكد شيئًا على الاطلاق. فالفيلسوف الوضعي لا يناقضه ولا يعارضه ولكن يقول له فقط "أنا لا أفهم ما تقول"[١٢٠].

ولكن "كارناب" يرى أنه إذا كان المقصود بالتحقق هو الاقرار النهائي والحاسم للصدق، فسوف يترتب على ذلك أنه من المستحيل تحقيق أية قضية تأليفية. أن بإمكاننا فقط أن "نزيد" باستمرار ــ من امكانية المطابقة أو إمكان التثبت أو التدعيم Confirmation ومن ثم فأننا سوف نتحدث فيما بعد عن مشكلة التثبت "التدعيم" وليس عن مشكلة التحقق Verification. ونحن نميز بين "اختبار" Testing عبارة ما وبين اثباتها أو تدعيمها Confirmation. وسوف نصف العبارة بأنها عبارة تقبل الاختبار Testable إذا عرفنا المنهج المناسب لاختبارها وسوف نصف العبارة بأنها عبارة تقبل التدعيم والتثبت Confirmable إذا عرفنا الشروط التي يمكن على ضوئها التثبت منها أو تدعيمها.

وقد تم ــ في بعض الأحيان ــ التعبير عن الارتباط بين "المعنى" و"التثبت" في الصياغة التالية: أن العبارة معنى إذا ــ وإذا فقط ــ كانت تقبل التحقق Verifiable وأن معناها هو منهج تحققها. ولا شك في أن الميزة التاريخية لهذه الصياغة هى أنها جذبت الانتباه إلى الارتباط الوثيق بين "معنى" العبارة وطريقة التثبت منها، ومن ثم ساعدت هذه الصياغة على أمرين:

ــ عملية تحليل المحتوى الواقعي للعبارات العلمية.

ــ اظهار أن العبارات الميتافيزيقية التي تتجاوز ما هو تجريبي ليس لها معنى معرفي.

ولكن هذه الصياغة ــ من وجهة نظر كارناب ــ ليست صحيحة تمامًا، لأنها قد تؤدي إلى التضييق الشديد للغة العلمية، لأنها لا تستبعد العبارات الميتافيزيقة فقط وإنما تستبعد ــ أيضًا ــ عبارات علمية معينة لها معنى واقعي. ومن ثم فإن مهمتنا تتلخص في محاولة تعديل مطلب التحقق.

فلو أننا فهمنا من التحقق أنه يعني التأسيس الكامل والحاسم للصدق فإن القضايا الكلية مثل قوانين الفيزياء والبيولوجيا لن يتيسر ــ بحال ــ التحقق منها. وحتى لو تيسر لنا امكانية التحقق من كل "حالة" مفردة على حدة، فإن عدد الحالات التي يشير القانون إليها عدد لا نهائي، ومن ثم لن تتمكن أبدًا من إخضاعها للملاحظات التي تكون على الدوام "محددة" من حيث عددها. ومن ثم لن نستطيع التحقق من القانون، وإنما يمكننا "اختباره" عن طريق اختبار حالات مفردة ينطبق عليها، أعني اختبار عبارات جزئية نستخرجها من القانون ومن العبارات الأخرى التي تم التثبت منها من قبل. وإذا لم يظهر خلال تجارب الاختبار المتصلة حالة سلبية وإنما ظهر تزايد الحالات الإيجابية فإن ثقتنا في القانون ستزيد خطوة بعد أخرى. وهكذا فبدلاً من الحديث عن "التحقق" يمكننا التحدث عن التدعيم "المستمر" أو التثبت "المتزايد" للقانون(١٢١).

وهكذا فأن "كارناب" يسلم بأنه من غير الممكن التحقق من الفروض العلمية تحققًا كاملاً بدليل قائم على الملاحظة. ولذلك فهو يستبدل بمبدأ "التحقق" مفهوم "الاثبات" أو "التدعيم". ويقترح أن الفروض يتم اثباتها أو عدم اثباتها، بدرجة أو بأخرى بالدليل. وكارناب يترك بهذا الباب مفتوحًا للاعتبارات الكمية أو الدرجات الكمية للاثبات أو التدعيم.

وهو يفرق بين "امكانية الاثبات أو التدعيم" Confirmability وبين "إمكانية الاختيار" Testability. وتكون العبارة ممكنة الاثبات أو التدعيم إذا كان يمكن لعبارات الملاحظة أن تساعد في تدعيمها أو عدم اثباتها. والعبارة القابلة للاثبات

تكون قابلة للاختبار Testable إذا كنا نستطيع أن نقوم – متى نشاء – بالتجارب التي يمكن أن تؤدي إلى الاثبات والتدعيم.

وعلى ذلك فكل عبارة قابلة للاختبار هى عبارة قابلة للاثبات والتدعيم وليس العكس. فالعبارة قد تكون قابلة للاثبات (التدعيم) بدون أن تكون قابلة للاختبار، وليس العكس صحيحًا كما هو الحال حين نعرف أن مجموعة من الحوادث قد تثبت أو تدعم العبارة. ولكننا نكون غير قادرين على القيام بالتجارب اللازمة للقيام بهذه الملاحظات؛ وقد انتهى "كارناب" إلى أن هناك أربعة طرق لتقرير مبدأ الوضعية:

١- إمكان الاختبار الكامل Completely testable.

٢- إمكان الاختبار Testable.

٣- إمكان الاثبات (التدعيم) الكامل Completely Confirmable.

٤- إمكان الاثبات (التدعيم) Conformable.

وتتفق الصيغتان (٢،٤) مع العبارات العلمية الكلية أو العامة في حين تستبعدها الصيغتان (١،٣). ويفضل "كارناب" بحكم مبدئه في التسامح Tolerance المطلب الأكثر تحررًا وهو إمكان التدعيم (التثبت)، على اساس أن امكان الاختيار أكثر تشددًا وتضييقًا لمجال المعنى.

وقد ميز "الفريد آير" بين ما وصفه بالمعنى القوى للتحقق Strong والمعنى الضعيف للتحقق Weak. ويوضح "آير" هذا التمييز بقوله أن القضية يمكن التحقق منها بالمعنى القوي إذا – وإذا فقط – أمكن تأسيس صدقها على نحو حاسم بالخبرة ولكن يمكن التحقق منها بالمعنى الضعيف إذا كان من الممكن للخبرة أن تجعلها ممكن أو محتملة[١٢٣].

وقد أتاح المعنى الضعيف للتحقق الامكانية لوجود منهج "غير مباشر" للتدعيم وللتثبت من بعض الفروض، فمن الممكن الزعم بأن هذه الفروض تبدأ وتعود إلى مجال المعطيات والملاحظات التجريبية. وقد أيد "آير" مبدأ "التحقق

الضعيف" على أساس أنه تكفي لكي تكون العبارة ذات معنى أن يكون في إمكان التجربة إثبات احتمالها.

بيد أن "آير" عاد واعترف في الطبعة الثانية من كتابه "اللغة والصدق والمنطق" بأن "التحقق الضعيف" قد يفتح السبيل أمام أية عبارة ميتافيزيقية لأن تكون ــ من حيث المبدأ ــ ممكنة التحقيق. وقد أراد "آير" أن يتجنب مثل هذه الاعتراضات فوضع شروطًا للتحقق وهى:

١- أن تكون العبارة ممكنة التحقق المباشر إذا كانت هى نفسها قضية قائمة على الملاحظة، أو كان من شأنها باضافة قضية أو أكثر من قضايا الملاحظة إليها أن تؤدي إلى قضية واحدة "على الأقل" من قضايا الملاحظة، لا تكون قابلة للاستنباط من تلك المقدمات الأخرى وحدها.

٢- تكون العبارة ممكنة التحقق غير المباشر إذا توفر فيها شرطان:
ــ إذا ترتب عليها ــ بالاشتراك مع بعض المقدمات الأخرى ــ عبارة أو أكثر ممكنة التحقق المباشر، على شرط أن تكون هذه العبارة أو العبارات مستخلصة من تلك المقدمات الأخرى وحدها.
ــ ينبغي أن لا تشتمل هذه المقدمات الأخرى على أية عبارة لا تكون إما تحليلية أو لا تقبل التحقق المباشر، أو لا تقبل التدعيم في استقلال تام عما عداها بوصفها تقبل التحقق غير المباشر(١٢٤).

[٧,٦] لعل ما طرأ على موقف "آير" من مبدأ التحقق يعد أفضل بداية نمهد بها لمناقشة هذا المبدأ. وقد لا نُجانب الصواب لو قلنا أن "آير" لم يعد في كتاباته المتأخرة تابعًا للوضعية المنطقية ولا منكرًا للميتافيزيقا بل أن له نظريات ميتافيزيقية في وجود العالم الخارجي ومشكلة النفس الانسانية ومشكلة الحرية ومشكلة المعرفة(١٢٥).

ويوضح "آير" موقفه بقوله "يبدو لي بوضوح تام أن فلاسفة دائرة فيينا قد سلموا بمبدأ التحقق باعتباره اعتقاد. والسؤال الهام هو: ولماذا يجب قبول مثل هذا الاعتقاد؟ أن كل ما أثبته هذا المبدأ هو أن العبارات الميتافيزيقية لا تقع في نفس

فئة قوانين المنطق أو الفروض العلمية أو القصص التاريخي أو أحكام الإدراك الحسي، أو أية أوصاف يقدمها الحس المشترك للعالم الطبيعي. ومن المؤكد أنه لا يترتب على ذلك أن تكون عبارات الميتافيزيقا ليست صادقة أو كاذبة، ناهيك عن أن توصف بأنها "بلا معنى". فلا يترتب على هذا المبدأ نتيجة كهذه إلا إذا أردنا نحن ذلك.

والسؤال الهام الثاني هو: هل هناك ـــ بالفعل ـــ فرق بين العبارات الميتافيزيقية من جهة والعبارات العلمية أو عبارات الحس المشترك من جهة أخرى بحيث يكون هذا الفرق حادًا بدرجة تجعل من النافع لو أننا قمنا بعملية التمييز بين هذه العبارات على هذا النحو المقترح.

أن عيب هذا المنهج أنه يجعل المرء "يعمي" عن الاهتمامات والتوجيهات التي يمكن أن تكون للتساؤلات الميتافيزيقية(١٢٦).

وقد لعب التحليل البنائي Constructive الدور الأساسي في هذا "التحول" Conversion الكبير الذي طرأ على فكر "آير". فهو يصرح فى كتابه "الميتافيزيقا والحس المشترك" Common-Sense and Metaphycies بأنه من الممكن أن ننظر إلى بعض النظريات الميتافيزيقية على أنها تعبر عن عدم الرضا عن نظامنا التصوري العام والرغبة في وضع بديل لهذا النظام، ويظهر هذا بوضوح في أعمال الفلاسفة الذين قدموا لنا نظمًا ميتافيزيقية تستلهم مفهومات علمية مثلما حدث مع "ديكارت" و"سبينوزا" و"ليبنتز". فكل من هؤلاء كان يستهدف صياغة نظام تصوري يوجد فيه للعلم مكانة مرموقة، وقد كان لنظريات "النسبية" و"التطور" الفضل في تقديم عدد من التصورات التي استثمرها بعض الفلاسفة المعاصرين مثل "ديوي" و"الكسندر" و"ايتهد".

ويتحسس "آير" لهذه الفاعلية التحليلية، ويرى أن لها قيمة كبيرة وخاصة إذا صادف الفيلسوف التوفيق. وهو يصف الميتافيزيقا التي يتوصل إليها الفيلسوف باستخدام هذا التحليل "بالميتافيزيقا البنائية" Constructive Metaphysics، وذلك بالمقارنة بالميتافيزيقا التأملية التي تقوم على فكرة التجاوز والمفارقة(١٢٧).

[٧,٧] ويأتي في مقدمة الصعوبات التي كان على مبدأ التحقق مواجهتها السؤال الخاص بعملية التحقق نفسها ومما تتألف؟ فإذا أجبنا على هذا السؤال بأن الذي يؤلف عملية التحقق هو "الخبرة الحسية" فسوف نواجه بسؤال آخر، وهو "خبرة من"؟ أن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها "مبدأ التحقق" تقضي بضرورة صياغة كل ما يكون له معنى في عبارات ذرية Atomic أو أولية Elementary ومن ثمَّ فإن اللغة العلمية يمكن أن ترد أو تترجم كلية إلى عبارات تتأسس على الملاحظة. ولكن السؤال الذي يواجهنا هنا هو: ما هى الواقعة التي تقررها العبارة التي تتأسس على الملاحظة؟ هل هى خبرة ذاتية تتعلق بموضوع طبيعي أم أنها صورة خالصة لهذا الموضوع؟ وليس هناك شك في أن المشكلة الفنية هنا تتلخص في السؤال عما إذا كان يمكن – من حيث المبدأ – لن تترجم خبرة المرء "الجوانية" إلى عبارة تتعلق بموضوع طبيعي. وهذه هى مشكلة "الأنا وحدية" Solipsism وتعني أن "الذات" هى وحدها الموضوع الحقيقي للمعرفة، ومن ثم لا يمكن أن تكون خبرات شخص ما كخبرات شخص آخر. فلكل شخص خبرة مختلفة، بالاضافة إلى أن كل الخبرات تكون مختلفة عن العالم "الواقعي" و"الموضوعـــي". وإذا كان ذلك كذلك، فما الذي يقوم به مبدأ التحقق في النهاية؟ أن عبارات التحقق سوف تعنى لشخص ما شيئًا ما وتعني شيئًا آخر لغيره من الأفراد(١٢٨).

وقد لا نُجانب الصواب لو قلنا أن مبدأ التحقق ينطبق عليه المثل الشائع الذي يقول "جنت على نفسها براقش". فإن أكبر الصعوبات التي واجهها كانت من العلوم، وهى التي يفترض فيها أن تكون هى الشاهد الأعظم لمبدأ التحقق. فالمعرفة العلمية يتم التعبير عنها في صورة قوانين كلية وعامة، وهذه القوانين هى الأساس في التنبؤ العلمي ولكن المشكلة التي واجهت الوضعيين هنا تتعلق بكيف يمن لنا أن ننظر إلى العبارات العلمية على أنها عبارات ذات معنى؟ إذ كيف يمكن أن نتحقق من عبارات تنبئني بشيء ما لم يحدث بعد؟

فهل يمكن لخبرتي الحالية، أو التجربة أن تخبرني بشيء يتعلق بالمستقبل؟ فالمعنى الحرفي هو أحد المعايير التي يمكن أن نعتمد عليها كما في العبارة التي

تقول "هناك عشرة كتب في مكتبة قسم الفلسفة". ولكن عندما نقول ـ كما يفعل العلماء ـ أن الجسم المتحرك يظل على حركته طالما لم تعترضه قوى خارجية، فأن العبارة الأولى يمكن التحقق منها بينما تتضمن العبارة الثانية عددًا لا نهائيًا من الحالات، بل ويمكن لحالة ما في المستقبل أن تؤدي إلى تكذيب العبارة. فطالما لا يوجد بين أيدينا "الآن" واقعة مفردة "يمكنها أن تحقق الحقيقة المستقبلة" التي تتعلق بالعبارة العلمية العامة فأن عبارة كهذه قد تصبح ـ بالتطبيق الدقيق لمبدأ التحقق ـ عبارة خالية من المعنى كأي عبارة ميتافيزيقية من تلك العبارات الميتافيزيقية التي يتمرد عليها الوضعيين المناطقة(١٢٩).

ويعبر الفيلسوف البراجماتي "تشارلز بيرس" عن هذه الفكرة بتأكيده على أن كل نظرية علمية هى في حقيقتها استنتاج لما لا يقع تحت المشاهدة مما هو واقع تحتها أعني استنتاج لمستقبل التجربة أو الخبرة من حاضرها أو ماضيها، والمستقبل لا يشاهد في الحاضر، فنحن نستخلص نتائج لا يمكن قط أن تقع تحت نطاق المشاهدة، فهل يمكن مشاهدة سيلان الزمان، وكل العلوم تعتمد على تسجيل الماضي، وثمة تسجيل له في الذاكرة لا يمكن أن يقبل التحقق منه بالمشاهدة المباشرة التي يهيب بها مبدأ التحقق، فالوضعية المنطقية بذلك ليست بأكثر من نوع خاص من الميتافيزيقا مفتوح أمام كل ميتافيزيقا لا يمكن التيقن منها(١٣٠).

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول أن تطبيق مبدأ التحقق تطبيقًا أمينًا سوف يستتبعه استبعاد جميع القوانين العلمية واعتبارها لغوًا أو خالية من المعنى، لأن مثل هذه القوانين ليست مما يمكن أن تتحقق منه على نحو كامل، فليس متاحًا لنا مجموعة من الخبرات أو التجارب، بحيث يكون الحصول عليها مكافئًا لصدق القانون العلمي طالما أن القوانين العلمية تعميمات، وطالما أنه من المستحيل عمليًا التحقق بالنسبة لكل حالة مفردة من الحالات غير المحددة التي نطبق عليها التعميم أو القانون العلمي.

ولا ينصرف هذا الاعتراض السابق إلى التعميمات العلمية فحسب بل وإلى العبارات المفردة طالما أن القوانين العلمية تقبل التحليل إلى عبارات مفردة كل

منها تتناول موضوعًا مفردًا مما ينطبق عليه التعميم العلمي، فهل توجد مجموعة من الخبرات التي تستوفى جميع جوانب الشيء موضوع العبارة المفردة المراد تحقيقها(١٣١).

وقد سبق لرسل أن عرض لهذه المشكلة ووجد في الإجابة عليها صعوبة كبرى، حين قال أن "كل أهى ب" تقول أكثر من مجرد الوقائع الجزئية لأنها تقول أيضًا: وهذه الجزئيات هى "كل أ" وهذه ذاتها قضية عامة ليس لدينا ما يبررها، خاصة إذا كانت (أ) رمزًا لصنف غير محدد العدد. وأمام هذا النقد زعم "شليك" أن القضية العامة لست قضية مما يجري عليه صدق أو كذب وأن القوانين العلمية ليست قضايا. وإنما هى أشبه بتعليمات أو إرشادات Instructions لتكوين قضايا عامة، فهى أشبه بقضايا توجه العالم نحو إمكان التنبؤ ببعض الحوادث وبمعنى آخر، تصبح القوانين العلمية بتعبير "جلبرت رايل" ترخيصات للاستدلال Inference Licences.

ولكن لم يكن هذا الرأي موضع قبول لأن صيغة القانون العلمي تعبر عن قضية. لقد اعترض "نيوراث" و"كارناب" على ذلك، بناءً على أن القوانين العلمية تستخدم في العلم بوصفها قضايا لا بوصفها "قواعد"، فمن الواضح أن كلامنا يصبح بلا معنى حين نتكلم عن تكذيب القاعدة Falsifing a rule وإلا ما كانت قاعدة(١٣٢).

بالإضافة إلى أننا لو سلمنا بتصنيف الوضعيين المناطقة للقضايا فسوف نرفض الفروض العلمية التي ليست قضايا تحليلية ولا قضايا تأليفية، ومن ثم فأن الفرض قبل التحقق منه لا يدخل في مجال العلم وإنما يكون أقرب إلى الميتافيزيقا التي يرفضها الوضعيين المناطقة(١٣٣).

ويؤدي مبدأ التحقق إلى الخلط بين "معنى القضية" وتحقيق صدقها أو كذبها، أو بعبارة أخرى خلط الوضعيين المناطقة بين معنى القضية وصدقها. فقد تُوجد قضية لها معنى لكنها ليست صادقة، والتمييز بين المعنى والصدق تمييز ضروري(١٣٤).

[٧,٨] ولا نُجانب الصواب لو قلنا أن الوضعية المنطقية عندما حاولت الهرب من الميتافيزيقا برفضها البحث في العالم وعلاقة الفكر بموضوعاته، تأدَّي

بها هذا الرفض إلى مناقشات ميتافيزيقية، فليست "السيمانطيقا"، أي البحث في دلالات الألفاظ إلا نظرية ميتافيزيقية. بل أن التركيب اللغوي السليم من الناحية المنطقية لا يشهد بصدق المعنى بالقياس إلى الواقع، والقول بوجود توافق بين المنطق والواقع يبدو مصادرة على المطلوب. بل أنهم يجمعون بين النزعة المنطقية الصورية والنزعة التجريبية الحسية من غير أن يدللوا على العلاقة بين المنطق والتجربة. بل أن من المحقق أن إخضاع التجريبي لما هو منطقي مسلمة ميتافيزيقية[١٣٥].

بالإضافة إلى أن قول الوضعية بتهافت الميتافيزيقا شكل تهديدًا خطيرًا على الدين، فأن كل عقيدة تتضمن لاهوتا يعتبر إلى حد ما نوعًا من الميتافيزيقا ولذلك نهض المدافعون عن الدين للرد عليها[١٣٦]، ولكن يمكننا أن نقول أن معظم هذه المناقشات انتهت إلى خصام انفعالي[١٣٧].

فليست الوضعية المنطقية في حقيقة أمرها سوى دفاع فلسفي للأهمية العقلية للعلم الطبيعي والرياضيات، فقد نظرت إليها على أنها وحدهما الطريق السامية للممارسات الإنسانية، ولكنها في غمرة حماسها، أخطأت في اعتبارهما الممارسات الإنسانية الوحيدة. فالوضعيين المناطقة والفلاسفة التجريبيون عامة قد قدموا كثيرًا من "الإشكاليات" الفلسفية "قربانًا" للمنهج، ولكننا نستطيع أن نقول: أن الفلسفة، مثلها مثل أي بحث تأملي جاد، إنما تتخلق وتعرف بمشكلاتها. ومشكلاتها ليست "عرضية" إنما "ضرورية". فهي أصيلة في طبيعة الخبرة الإنسانية، ومن ثم فأنني إذا اكتشفت أن "منهجي" الذي احاول به الوصول إلى حلول لهذه المشكلات هو منهج قاصر وإذا أخفق هذا المنهج في اكتشاف "معنى" هذه المشكلات، عندئذ يجب أن أعترف بأن ثمة خطأ في "المنهج"، ومن ثم نبحث عن "منهج" ملائم: فإذا كان "المنهج" يحدد المشكلات فإن "المشكلات" تحدد ــ بدورها ــ المنهج الملائم لحلها. فإن نستبعد "المشكلات" لنستبقى "المنهج" وأن لا نضع أعيننا إلا على المشكلات التي يمكن لهذا "المنهج" حلها إنما يعبر في الحقيقة عن خروج على "المنطق" و"المعقولية". وقد عبر "انتوني كوينتن" Quinton عن هذا الموقف بقوله: "لقد سكت الفلاسفة عن الكلام المباح خشية أن يقال عنهم أنهم يتحدثون لغوًا أو كلامًا ليس له معنى[١٣٨].

٨ـ فتجنشتين المتأخر ـ تحليل اللغة في الاستخدام:

[٨،١] كان التيار الثاني الذي سارت فيه "الحركة التحليلية"، خلافًا للوضعية، هو تيار التحليل اللغوي Linguistic analysis، ولا نُجانب الصواب لو قلنا أنه لا توجد حدود فاصلة بين الوضعية المنطقية والاتجاه التحليلي المعاصر. وإذا كان فتجنشتين يعد ابًا روحيًا ــ بمعنى ما ــ للوضعية المنطقية، فهو أيضًا يعد رائدًا لحركة التحليل اللغوي، وأهم شخصية في تطورها. فإذا كانت الوضعية المنطقية قد استفادت من رسالته المنطقية الفلسفية، إلا أن "فتجنشتين" نفسه أخذ، بعد فترة من ظهور الرسالة في مراجعة الكثير من افكاره وبدأ تحولاً كبيرًا في المنهج واصبح معروفًا، في الأوساط الفلسفية، أن لفتجنشتين فلسفتين، يشار إلى أولهما "بفتجنشتين المبكر": والى الثانية "بفتجنشتين المتأخر".

وإذا كان "فتجنشتين" قد بدأ في الثلاثينات من هذا القرن حتى وفاته، إلا أنه لم ينشر شيئًا في هذه الفترة، وما نشر من أعماله كان بعد وفاته، ومنها الكتابين "الأزرق" و"البني"، نسبة إلى لون غلاف كل منهما، و"الأزرق" أكثر أهمية من "البني" لأنه يحتوي على "التمهيد" لما وصفناه بالفلسفة الجديدة، وبجانب هذين الكتابين هناك كتابه الهام "البحوث الفلسفية" Philosophical Investigations الذي يعبر فيه "فتجنشتين" عن فلسفته الجديدة.

وإذا كان "فتجنشتين" قد نبه في رسالته إلى ضرورة وجود لغة كاملة منطقيًا واعتقد الوضعيين المناطقة ــ من جانبهم ــ أنه يشير بهذا إلى الحساب الرمزي الذي كان يستهدفون تحقيقه من أجل تحليل اللغة العلمية، فإن فتجنشتين فى مرحلته المتأخرة قد رفض مثل هذا الحساب، ولم يعترف بأهميته في حسم المشكلات الفلسفية، فقد ركز ــ بتأثير جورج مور ــ على تحليل اللغة الجارية.

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول أن "فتجنشتين" قد استبعد اقتناعه الأول بأن منطق "رسل" يعد ــ على نحو ما ــ حجر الأساس لكل فكر إنساني، فقد اصبح

ينظر إلى منطق "رسل" على أنه عرض لتركيب أنواع معينة من التفكير الرياضي المنظم. ولكن على الرغم من أهمية هذا النمط من التفكير إلا أنه ليس إلا نوعًا واحدًا من أنواع التفكير: أن رد الفعل لدى "فتجنشتين" يعد تحولاً نحو صورة من صور النزعة التجريبية. ولكي نفهم هذا فأن علينا أن "ترى" و"تعاين" ما يفعله الناس بالفعل، أعني ما يعتبره الناس "الاستخدام الفعلي ذا المعنى الحدود"(١٣٩)، عندئذ سوف نكتشف ديناميات كل نواحي الفاعليات المختلفة، وسنرى أن أغلب هذه الفاعليات تختلف كثيرًا عن المسلمات الرياضية والنظريات العلمية.

وقد كان هذا الاتجاه الأكثر تجريبية للمعنى متفقًا مع استعداد فتجنشتين للاعتراف بالتنويعات الخصبة والمتعددة لطرق استخدام اللغة بفاعلية، ومع رفضه لكل بالنظريات "العامة" في المعنى. لقد رأي "فتجنشتين" عمله الأول على أنه نتيجة لتسلط فكرة إمكانية تقديم نظرية كافية موحدة للمعنى. أما كتاباته المتأخرة فقد كانت بحثًا عن الأنواع المختلفة والمتعددة للمعنى. وقد أكد "فتجنشتين" على أن تجريد معنى أية كلمة أو جملة يكون بالنظر إلى "كيفية" استخدامها "الفعلي" في الظروف العامة(١٤٠)، فمن غير الممكن أن يكون هناك لغة خاصة: أن اللغة ــ بالضرورة ظاهرة عامة.

ففتجنشتين الذي قدم لنا في "الرسالة" نظريته "التصويرية" في اللغة أخذ، بعد فترة في التخلي عن جانب كبير من هذه الرسالة لأن نظريته في اللغة والتي قامت عليها الرسالة قد ظهرت له على أنها "قاصرة" حيث قامت على افتراض أن اللغة لها وظيفة واحدة فقط، فقد انحصرت وظيفة اللغة في الرسالة في مجرد تصوير "الواقع". فما استرعى اهتمام "فتجنشتين" هو أن للغتنا وظائف عديدة ومتنوعة بجانب وظيفتها "التصويرية". أعنى ــ وكما بينا من قبل ــ تصوير الموضوعات والوقائع. فاللغة تعمل على الدوام في "ســياقات"، ومن ثم لها من "الأهــداف" قدر ما يوجد من "سياقات" فالكلمات "أدوات". ووظائفها متنوعة تنوع وظائف "الأدوات"(١٤١).

[٨,٢] ولكن لماذا ظن "فتجنشتين" في الرسالة أن للغتنا وظيفة واحدة فقط؟

لقد وقع "فتجنشتين" أسيرًا لصورة اللغة باعتبارها "واهبة" الاسماء لكل الأشياء فكلنا ــ كما يقول "فتجنشتين" ــ ضحايا ما تقوم به اللغة من عمليات تضليل للعقل(١٤٢). فإن ما لدينا من صورة خاطئة عن اللغة ناتج عن أوهام "نحوية. فقد يؤدي تحليل القواعد النحوية للغة إلى اكتشاف بعض "البناءات" المنطقية في اللغة. ولكن هل هذا يبرر لنا الزعم بأن لكل اللغات نفس القواعد والوظائف والمعاني؟ فقد رأيى "فتجنشتين" أن الزعم بأن مهمة "كل" اللغة تنحصر في "تصوير" الأشياء، وأن للغتنا بناء منطقي هو زعم لم نصل إليه بالملاحظة بل بالفكر المجرد. ويدعونا "فتجنشتين" إلى النظر في "الألعاب" Games المختلفة. وهو يسأل عن ما هو الشيء المشترك بين الألعاب المختلفة؟ ويبادر بتحذيرات بأن لا نتسرع ونجيب بتأكيدنا على أنه "يجب" أن يكون هناك شيء ما مشترك بين هذه الألعاب، وإلا ما كانت قد سميت العابًا؟ وفي المقابل يدعونا "فتجنشتين" إلى أن "ننظر" و"نعاين" بأنفسنا لنرى ما إذا كان ثمة شيء مشترك بين جميع الألعاب وذلك لأننا لو "نظرنا" فلن "نرى" شيئًا مشتركًا يجمع بين جميع "الألعاب". وبعبارة أخرى: ليس علينا أن نتأمل وإنما يجب أن ننظر ونشاهد(١٤٣).

وفتجنشتين يعترف بأن "الذرية المنطقية" كانت نتاج "الفكر" أو "النظرية" الخالصة وليس نتاج "ملاحظة" دقيقة لكيفية عمل اللغة في الواقع، أو اللغة في الاستخدام.

ولكل هذا عدّل "فتجنشتين" من برنامجه التحليلي، فقد تحول من الاهتمام بالمنطق ومحاولة بناء لغة كاملة إلى دراسة الاستخدامات العادية والشائعة للغة. وبعبارة أخرى تحول عن ما كان يفعله "رسل" و"كارناب" وتبني وجهة نظر "مور" في تحليل اللغة الجارية واختبارها بمحك "الحس المشترك". فقد أصبح في "البحوث" على قناعة تامة بأن اللغة لا تتضمن ــ بحال ــ نموذجًا واحدًا فقط، فهى "متنوعة" و"خصبة" تنوع الحياة وخصوبتها. وهو يوضح هذا المعنى بقوله، "على من يتخيل لغة ما أن يتخيل صورة حياة ما"، فاللغة حياة(١٤٤) ولذلك فإن التحليل لا يجب أن ينحصر في تقديم "تعريف" للغة ومعانيها وإنما في "الوصف" الدقيق لاستخدامات هذه اللغة كما تحدث في الواقع والحياة مما يقتضينا أن نطرح جانبًا كل محاولات التفسير ونخلي مكانها لعمليات "رصد" الاستخدامات الفعلية(١٤٥).

وقد ترتب على إدراك "فتجنشتين" للوظائف المتعددة للغة تغيير في الدور الذي تقوم به الفلسفة[١٤٦]. وأهم ملامح هذا التغير أن "فتجنشتين" أصبح قادرًا – خلافًا للوضعيين المناطقة – على قبول بعض العبارات الميتافيزيقية. فقد تغيرت النظرة إلى الفيلسوف الميتافيزيقي ولم يعد "خارجًا" وإنما أصبح "جانحًا" وتصبح المهمة الجديدة التي يمكن للفلسفة أن تنهض بها مهمة "علاجية" Therapeutic[١٤٧]. فاللغة الميتافيزيقية تؤدي – بالفعل – إلى الخلط، والاهتمام الأساسي للفلسفة هو أن تتعامل مع المشاكل التي تؤدي بنا إلى الخلط بسبب غياب الوضوح[١٤٨]. فالفلسفة تصبح – كما قلنا – معركة مستمرة ضد ما يمكن أن تقع فيه عقولنا من غموض وخلط من جراء سوء استخدام اللغة.. ويكون ذلك بأن نعمل على انتشال الكلمات من التيه الميتافيزيقي وإعادتها مرة أخرى إلى مكانها الطبيعي في الاستخدام اليومي[١٤٩].

فهدف الفلسفة فيما يقول "فتجنشتين" هو "أن تبين للذبابة سبيل الخروج من الزجاجة"[١٥٠]. فالفلسفة لا تزودنا بمعلومات جديدة وإنما تزيدنا وضوحا من خلال الوصف الدقيق للغة. فالموقف هنا كما في لعبة "المكعب" المعروفة، حيث يمكن للاعب أن يرى كل جوانب المكعب ولكن تنتابه الحيرة لعدم معرفته بكيفية تجميع المربعات. فالمعضلات الفلسفية يمكن أن تحل بالمثل عن طريق الوصف الدقيق للغة كما نستخدمها بالفعل: فما يجعلنا نشعر بالارتباك، كما تشعر الذبابة في الزجاجة، هو استخدام اللغة على أنحاء مختلفة عن الأغراض الحقيقية والتي خصصت لها اللغة، أعني الاستخدام الجاري.

ولكن السؤال هو: كيف يتثنى للمرء الذي لا يعرف طريقه أن يعرف هذا الطريق؟

قد لا نُجانب الصواب لو قلنا أننا لا نتوقع أن نجد لدى "فتجنشتين" إجابة وحيدة على هذا السؤال. فقد كان على درجة عالية من الإحساس لتنوع وخصوبة الحياة واللغة بحيث يمنعه هذا الإحساس من أن يفرض عليها منهجًا واحدًا يعينه. فعلى حد قوله "ليس هناك منهج فلسفي" إنما لدينا "مناهج" كما أن لدينا طرق

علاجية عديدة[١٥١]. ولما كانت المشكلات الفلسفية تنشأ عن اللغة، فمن الضروري أن نتعرف على الاستخدامات المختلفة للغة التي تنشأ عنها كل مشكلة.

فكما أن هناك أنواعًا عديدة من "الألعاب" فأن هناك "فئات" عديدة من قواعد الألعاب. فإن لدينا أنواعًا عديدة من اللغات "أعني صورًا عدة من اللغة الجارية، فهناك لغة العمل، واللعب والعبادة .. الخ"[١٥٢]. ومن ثم استخدامات كثيرة. وعمل الفيلسوف هو تجميع هذه الاستخدامات وترتيبها، وذلك من أجل الوصول إلى "خريطة" لهذه اللغة.

ولكننا نستطيع أن نقول، تعقيبًا على نظرية "فتجنشتين" في المعنى كما طرحها في "البحوث"، أن "الاستخدام" ليس هو على الدوام المعيار الصحيح المعنى. فقد نستخدم تعبيرًا ما استخدامًا صحيحًا إذا وجدنا له تطبيقًا على موقف ما من المواقف التي يمكن وصفها، ولكن هذا التطبيق قد لا يكون مقبولاً في أحيان أخرى.

بالإضافة إلى أن هناك كلمات هامة ولكننا نتبين في مراحل التقدم العلمي أن استخدامنا لها في لغتنا الجارية هو استخدام غير دقيق كما في كلمات من قبيل "العلة" و"الاحتمال" وغيرهما. ولم تكن العلوم لتتقدم لو فهمت معاني هذه الكلمات كما ترد في الاستخدام الشائع والمألوف[١٥٣].

أن استخدام الناس لكلمة ما على نحو صحيح يفترض ضمنيًا أن لديهم فكرة عن معنى هذه الكلمة. ولا نستطيع أن نزعم أننا قادرون على استخدام كلمة ما أو تعبير ما على نحو ما دون أن نعرف "السياق" الذي يوجه العقل نحو موقف معين أو بدون معرفة الأشياء التي تستهدف من الكلمة أو التعبير أن يشير إليها. فالكلمة تتعلق على الدوام بشيء أو بمعنى يمكن تطبيقه[١٥٤].

وعلى الرغم من أن للغة وظائف أخرى بالإضافة إلى تقرير الواقع فإن هذه الوظيفة لا تزال الوظيفة الأساسية للغة، وتقرير الواقع هو تقرير ما هو صادق أو كاذب ولابد من استخدام دقيق للكلمات كي يكون الحكم بالصدق والكذب مدعمًا. لكن نظرية فتجنشتين القائلة بأن الكلمة ليس معنى واحد فحسب وإنما عدد لا

حصر له من المعاني بتعدد استخدام الكلمة في حياتنا اليومية لا يوفر لنا النجاح في تحقيق الدقة المطلوبة.

وليس الاستخدام المألوف لكلمة ما معيارًا لمعناها الصحيح إذا كنا نبغي الدقة في استخدام الألفاظ خاصة في العلوم. وبالمثل للفلسفة مصطلحاتها التي لا تشغل بال الرجل العادي ولا يوضحها الاستخدام الشائع وإنما ما يبذله الفلاسفة من جهد(١٥٥).

وبعبارة أخرى، أن عمل الفلسفة ليس في إعطاء حلول مجردة وهشة للمشكلات التي تواجهنا: فأن من يضل طريقه يحتاج – بالأحرى – إلى "خريطة" للأرض التي يقف عليها. ويتم الحصول على هذه الخريطة من خلال تنظيم النماذج العينية للاستخدام الفعلي للغة في الخبرة العادية.

[٨,٣] قلنا في بداية الفقرة **[٨,١]** أن "فتجنشتين" قد عاني بعد الرسالة تحولاً كبيرًا في أفكاره، وهو التحول الذي أدى بالمهتمين بفلسفة "فتجنشتين" إلى القول بأن له فلسفتين "مبكرة" و"متأخرة". وقد قيل في وصف هذا "التحول" بأنه إذا كان "فتجنشتين" قد بدأ "رسليا" إلا أنه قد انتهى "موريا". وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول أن فكر "فتجنشتين" المتأخر هو سلب أو نفي لفكره المبكر.

وقد أثارت هذه القضية كثيرًا من الجدل، إذ يرى البعض أن فلسفة فتجنشتين من "الرسالة" حتى "البحوث" متصلة وأنه لا وجود لهذا التحول، فهناك "اتصال" وليس ثمة "انفصال"، فإن في المرحلتين خطأ واحدًا لم يتراجع عنه وهو الكشف عن علاقة الفكر والعالم فإن "ك.ت.فان" K.T. Fann في كتابه "تصور فتجنشتين للفلسفة" Writtggenstein's conception of philosophy، يؤكد على مقولة الاتصال في فكر "فتجنشتين" وهو يستشهد على ذلك بأنه بالرغم من أن فتجنشتين قد انتقد في "البحوث" بعض الأفكار التي وردت في الرسالة إلا أنه لم يعترف بأن كل أفكار "الرسالة" خاطئة بالاضافة إلى أن "فتجنشتين" قد تصور – في الكتابين - المشكلات الفلسفية تنشأ عن "سوء فهمنا وقصور إدراكنا" لمنطق لغتنا، بالا

إلى أن تصور فتجنشتين للفلسفة ظل في الكتابين بلا تغيير، أعني أنه نظر إلى الفلسفة على أنها ليست "علم" إنما "فاعلية" تستهدف التوضيح(١٥٨).

وقد وجه "بيتر فينش" Peter Winch هو الآخر النقد إلى فكرة أن لفتجنشتين فلسفتين. فقد وصفها في كتابه "دراسات في فلسفة فتجنشتين" ١٩٦٩ Studies in the Philosophy of Wittgenstein بأنها "فكرة خاطئة على نحو "مدمر". وقد تصور وحدة فلسفة "فتجنشتين" في حقيقة أنه قد اهتم في العملين، "الرسالة" و"البحوث"، بمشكلات تتعلق بطبيعة المنطق والعلاقة بين المنطق واللغة، بالاضافة إلى تطبيق منطق اللغة على الواقع(١٥٩).

وهناك بالاضافة إلى ذلك "أنتوني كيني" Anthony Kenny الذي أكد في كتابه عن "تراث فتجنشتين" ١٩٨٢ Legacy of wittgnestein على أنه لا يزال على اقتناعه الأول باتصال فلسفة "فتجنشتين" وتصوره لطبيعة الفلسفة. وهو الرأي الذي كان قد أكده في كتابه الأول "فتجنشتين" ١٩٧٣ وهو الكتاب الذي جعل عنوان الفصل الأخير فيه "اتصال فلسفة فتجنشتين". فهو يزعم أن فكرة أن العناصر الابتدائية والأولية للغة هي اسماء تُعين موضوعات بسيطة، ومن ثم فإن القضايا الابتدائية والأولية تؤلف سلسلة لهذه الاسماء، وإن كل قضية من هذه القضايا مستقلة عن الأخرى(١٦٠)، وهي الفكرة التي تعد على نحو ما محور الرسالة فكرة خاطئة. ومع ذلك فإن "كيني" يزعم أن "فتجنشتين" قد أخذ في كتابه "البحوث" بنظرية تصويرية معدلة(١٦١).

ولكن الشيء الذي نريد التأكيد عليه هنا هو أن النظرية التصويرية كما عرضها "فتجنشتين" في "الرسالة" قد تم استبعادها ــ كما بينا ــ في "البحوث".

فقد كتب "فون رايت"G. H. Wright في كتابه عن "فتجنشتين": لاشك في أن من القضايا التي ستظل موضوعًا للنقاش والجدل تلك القضية المتعلقة بمدى "الاتصال" بين فتجنشتين "المبكر" صاحب "الرسالة"، وفتجنشتين "المتأخر" صاحب "البحوث". أن كتابات فتجنشتين فيما بين ١٩٢٩-١٩٣٢ تشهد بوجود جهد مستمر للخروج من العمل الأول في اتجاه العمل الثاني. فإن "الكتاب الأزرق" ١٩٣٣-

١٩٣٤ يعكس – على نحو أكبر – انطباع العمل الأول. وأني لأجد صعوبة في سلك الكتاب الأزرق في تطور أفكار فتجنشتين أما الكتاب "البني" فأمره مختلف حيث يمكن إعتباره عرضًا "مبدئيًا" لبدايات "البحوث".

ويوضح "رايت" رأيه بقوله: لقد تعلم فتجنشتين اليافع من "فريجة" و"رسل" فالمشكلات التي كان مهمومًا بها هى – في جانب منها – مشاكلهما. أما "فتجنشتين" المتأخر فليس له – فيما أرى – أسلاف في تاريخ الفكر. أن فكره يشهد على تحول أصيل عن كل السبل الشائعة والمستقرة في الفلسفة.

ولكن "فون رايت" يضيف إلى ما قاله الملاحظة التالية: أن هذه العبارة غير منسجمة مع العبارة التي كنت قد قلتها من قبل. ومع ذلك فأني أرى أنهما صواب وعلى قدر كبير من الأهمية. فالرسالة تنتمي إلى تقليد محدد في الفلسفة الأوربية وهو تقليد يمتد إلى ما وراء "فريجة" و"رسل". فهو تقليد قد يمتد على الأقل إلى ليبتنز. أما ما يُسمى بفلسفته "فتجنشتين" المتأخرة فهو – فيما أرى – شيء مختلف أن "روح" هذه الفلسفة تُغاير كل ما أعرفه في الفكر الغربي بل أنها، وعلى نحو ما تعارض أهداف ومناهج الفلسفة التقليدية. ولا تتعارض هذه الحقيقة مع فكرة أن كثيرًا من افكار "فتجنشتين" المتأخرة لها "بذور" في الاعمال التي كان قد قرأها أو محادثاته مع الآخرين(١٦٢).

ويتولى "فتجنشتين" بنفسه مهمة توضيح كيف حدث له هذا "التحول"، أعني كيف بدأ يشك، ويرفض – من ثم – النظرية التصويرية في اللغة. ففي تصديره لكتابه "البحوث" وبعد أن يشير إلى تأثير "رامزي" Ramsey عليه يُؤكد على أنه يدين بعدة سنوات من التأثير المتزايد على أفكاره للاقتصادي الإيطالي "بييرو سرافا" Piero Sraffa. بل أن "فتجنشتين" يعترف صراحة بأن أغلب الأفكار التي وردت في "البحوث" يعود الفضل فيها إلى هذا الاقتصادي الإيطالي.

فيقال أنه في أحد الأيام وبينما كان "فتجنشتين" يتحاور مع "سرافا" ويدافع عن نظريته التصويرية في اللغة، أعنى أن القضية يكون لها نفس الصورة المنطقية للواقعة التي تصورها هذه القضية، وإذا بصاحبه "سرافا" يعكس على

وجهه تعبيرًا يعبر عن الاحتقار والازدراء ثم يوجه السؤال إلى "فتجنشتين": وما هى إذن الصورة المنطقية التي تعبر عن هذه الواقعة؟. وقد كان هذا السؤال هو الذي جعل "فتجنشتين" يُدرك كيف أن اعتقاده بأن الواقعة لها صورة منطقية هو اعتقاد "هش" ولا يمكن لدفاع عنه(١٦٣).

وإذا كان الاعتراف ــ كما يقولون ــ هو سيد الأدلة فإن "فتجنشتين" يعترف في حديث له مع "فون رايت" بأن هذه المحادثة مع "سرافا" هى التي جعلته يشعر وكأنه شجرة اجتثت كل فروعها. وليس هناك شك في أن هذا الاعتراف من جانب "فتجنشتين" يدل دلالة قوية على أن "فتجنشتين" نفسه يعتقد بأن هناك تعارضًا منطقيًا بين "الرسالة" و"البحوث" أعني بين ما وصفناه بأنه فلسفته "المبكرة" وفلسفته "المتأخرة"(١٦٤).

٩ـ التحليل بعد فتجنشتين:

[٩,١] نستطيع أن نجد للتحليل بعد فتجنشتين صورتين مرتبطتين وإن كانتا ــ مع ذلك ــ متميزتين. وقد ثبت الأولى منهما أفكار "فتجنشتين" كما وردت في "البحوث الفلسفية" وكان مقرها "كمبردج" ومن أعلامها: "جون ويزدم" John Wisdom، أما الصورة الثانية من صور التحليل فقد عرفت بأنها "مدرسة أكسفورد" في تحليل "اللغة الجارية" وبعد "جلبرت رايل" Gilbert Ryle و"جون أوستن" John Austin، و"بيتر ستراوسون" Peter Strawson من أهم أعلامها.

وقد جمع بين المدرستين اتفاقهما حول تصور طبيعة الفلسفة والاهتمام بالمشكلات الخاصة بالمعنى وطبيعة الذهن فهما تنفقان على أن ما يميز الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية الخاطئة هو تعارضها مع معتقدات "الحس المشترك". وتتفقان معًا في تفسيرهما للتناقضات الفلسفية وهو تفسير يربط الاثنين بفلسفة جورج مور؛ فالتناقضات الفلسفية مردها في رأيهما إلى سوء استخدام اللغة الجارية.

ولكنهما تختلفان فيما بينهما في أن هدف مدرسة كمبردج الأساسي، أعني

أتباع فلسفة "فتجنشتين المتأخرة"، كان هو "فض" أو "حل" التناقضات الفلسفية بأية وسائل ممكنة ومتاحة، فقد قاوموا بشدة كل رغبة تستهدف تأكيد مواقف فلسفية متعارضة. أما بالنسبة لفلاسفة "اللغة الجارية"؛ أعني أصحاب "مدرسة أوكسفورد" فإن التناقض الميتافيزيقي ليس مجرد تعبير عن اضطراب تصوري يستلزم العلاج Therapy إنما هو – بالأحرى – نقطة بدء مناسبة وصالحة للنهوض بمهمة "رسم" أو "تخطيط" منطق الحدود الفلسفية التي تخص اللغة الجارية، وهى المهمة التي وصفها "جلبرت رايل" بأنها "جغرافيا منطقية" Logical Geography، ووصفها "جون أوستن" بأنها نحو عقلي Grammer rational(١٦٥).

[٩,٢] في مقاله الهام "هل التحليل منهج مفيد في الفلسفة؟" ١٩٣٤ is analysis a useful method in philosophy يميز "ويزدم" بين ثلاثة أنواع من التحليل "التحليل المادي" material والتحليل "الصوري" Formal "والتحليل الفلسفي" Philosophical ويرى أن التعريفات التي تقدمها العلوم الطبيعية للحدود تعد مثالاً للتحليل المادي. أما التحليل الصوري فإن أفضل نموذج له هو نظرية "رسل" في "الأوصاف" Theory of Descriptions. وهو يصف هذين النوعين من التحليل بأنهما تحليلات على نفس المستوى same-Level analysis، أما التحليل الفلسفي فهو في نظره تحليل على مستوى جديد New level-analysis ويتميز بأنه يقوم على عملية "استبدال" للحدود الأقل نهائية بالحدود الأكثر نهائية: فالأفراد – مثلاً – أكثر نهائية من الأمم والمعطيات الحسية والحالات الذهنية أكثر نهائية من الأفراد. فالتحليل الفلسفي – من ثم – يقوم على "رد" العبارات التي تقال عن الذهن إلى عبارات تقال عن "الحالات الذهنية" ورد العبارات التي تقال عن الموضوعات المادية إلى عبارات تقال عن المعطيات الحسية(١٦٦).

ويحدد "ويزدم" هدف الفلسفة في العمل على فهم ما يحاول الفلاسفة، في كل الأوقات – أن يفهموه مثل أفكار الزمان والمكان والخير والشر والأشياء والأفراد، وهو يرى أن "الفلاسفة" يلجأون في ذلك إلى الاستخدام اللغوي. ويرى أن الفلسفة الجيدة في أي عصر هى الفلسفة التي تعطينا صورة أوضح، ليس فقط لكيف نقع

في الخطأ وذلك فيما يتعلق بحديثنا وتفكيرنا وإنما أيضًا لكيف يمكن أن نحقق ما هو صواب[١٦٧].

ويؤكد "ويزدم" على أن السؤال الذي ينبغي للفلسفة أن تسأله ليس هو السؤال عن "طبيعة الأشياء" وإنما السؤال عن كيفية معرفة الأشياء، ولأنه لم يكن مرحبًا لاعتبار الميتافيزيقا كلامًا خاليًا من المعنى، وذلك لاهتماماته الدينية، على حد قول "جون باسمور" John Passmore، فقد حاول فهم السبب الذي من أجله يشعر الفيلسوف الميتافيزيقي بضرورة التحدث بأساليب لغوية غير سوية، وذلك بأن ركز على التماثلات غير الكاملة بين الأنواع المختلفة للعبارات على أمل أن يكتشف ما له قيمة وما ليس له قيمة في محاولاتنا "حل" المسائل الميتافيزيقية[١٦٨].

ولا نُجانب الصواب لو قلنا أن "جلبرت رايل" Gilbert Ryle قد استبق في كتابه "تصور الذهن" ١٩٤٩ The concept of Mind النظرية "السلوكية" التي تتعلق بطبيعة الذهن، وهى النظرية التي عرضها فيما بعد فتجنشتين في البحوث الفلسفية ١٩٥٣، ومع ذلك فأن "رايل" قد تأثر إلى حد بعيد بفلسفة "فتجنشتين" المتأخرة، فهو يرى أن العبارات الميتافيزيقية عبارات مضللة وذلك لأنها خالية من المعنى، فهو يقول: أن النتيجة التي أوافق عليها هى أن الفلاسفة أصحاب المذاهب الميتافيزيقية قد ارتكبوا أخطاء فاحشة حينما حاولوا أن يخلعوا أهمية كبيرة على عباراتهم الميتافيزيقية وهى العبارات التي تجعل من الواقع أو الوجود موضوعات لقضاياهم وأن يجعلوا من حدود "الصادق" و"الحقيقي" صفات يصفون بها موضوعات قضاياهم أو محمولات يحملونها عليها. أن ما يقوله هؤلاء لا يخرج ـــ في أفضل حالاته ـــ عن كونه عبارات مضللة تؤدي إلى سوء فهم أو عبارات خالية من المعنى[١٦٩].

وهو يساير فتجنشتين في اعتقاده بأن الفلسفة "فاعلية تحليلية". وهى تستهدف القيام بمهمتين، أولهما "علاجية" Therapeutic والثانية "اكتشاف الصورة الحقيقية للوقائع Facts. ويرى "انتوني كوينتن Antony Quinton أن كتاب "ريل" تصور الذهن يعد أفضل ما يمكن الرجوع إليه إذا أردنا معرفة وضع الفلسفة اللغوية في

الفترة ما بين ١٩٤٥-١٩٦٠ وهو يعد عرضًا جديدًا لمشكلة "المعنى"، وهى المشكلة التي شغل بها الفلاسفة في فترة ما بعد الحرب، وأعني "فلسفة الذهن"(١٧٠).

أما "بيتر ستراوسون" Peter Strawson فيرى أن للتحليل اللغوي ميزات بعضها سلبي مثل كشف كثير من أخطاء المشكلات الفلسفية التقليدية، وبيان كيف أنها مشكلات غير مألوفة ومستهجنة وهو يؤكد هذا المعنى بقوله: أنه مما يبعث على السرور أن ترى تلك الأبنية الفكرية الضخمة تتهاوى أمام ناظريك. ولكن يوجد ــ بجانب ذلك ــ فائدة ايجابية تتمثل في الاحساس بالكشف، أو كما يقول: كشف النسيج الصافي لتفكيرنا الفعلي ولأدواتنا التصويرية واللغوية الفعلية(١٧١).

فقد استهدف "ستراوسون" بيان إمكانية الوصول إلى نتائج عامة تتعلق بالعالم وذلك من خلال "تحليل" اللغة الفعلية التي نتحدث بها، فهو يميز بين مايسميه "الطبيعية اللغوية" Linguistic Naturalism وما يسميه "التركيبية اللغوية" Linguistic Constructionism، ويشير بالأولى إلى هؤلاء الذين يحاولون توضيح المشكلات الفلسفية عن طريق وصف الانماط المركبة للاستخدام اليومي والفعلي للغة، ويشير بالثانية إلى هؤلاء الذين يستهدفون التوضيح من خلال تأليف أو تركيب لغات صورية تنتظم حدودها قواعد دقيقة. ويرى أنه لما كان من الواضح أنه من غير الممكن استبدال التصورات المستخدمة في أنواع الحديث غير العلمي بتصورات علمية تؤدي نفس الأغراض، فإن من الممكن أن نبين على الأقل في أكثر الحالات أن الأمر ليس بحاجة إلى دليل لبيان أن هذه العملية أو هذا الإجراء قد يكون غير ممكن أو أنه يخفق في تحقيق ما يستهدفه(١٧٢).

لقد كان "ستراوسون" في تناوله للتحليل أوسع أفقًا من "رايل" لأنه لم يساير "فتجنشتين" في رفض الميتافيزيقا، فلا يوجد في نظره تناقضًا حقيقيًا بين "التحليل اللغوي" من جهة وبين نوع معين من "الميتافيزيقا" وذلك من جهة أخرى "فستراوسون" في كتابه "الأفراد" Individuals وهو الكتاب الذي جعل عنوانه الفرعي "مقال في الميتافيزيقا الوصفية" يميز بين"

ــ الميتافيزيقا الوصفية Desctiptive Metapysics.

ـ الميتافيزيقا التعديلية Revisionary Metaphysics.

وهو يقصد بالميتافيزيقا الوصفية محاولة إزالة النقاب عن البناء الكلي لنسقنا التصوري، أعني لأسلوب تفكيرنا المتعلق بأنفسنا وبالعالم كما هو فعلا. ويرى أن الميتافيزيقا التعديلية، تعبر عن أحلام ببناءات أخرى ممكنة، وهى تستهدف تعديل أو قلب نسقنا التصوري، ولذلك فهى ـ فى نظره ـ موضع شك، لأنه إذا كان هناك حدود لما يمكن تصوره على أنه البناء الممكن للخبرة، فلابد وأن يكون هناك مثل هذه الحدود، وما يتعارض معها يصبح نوعًا من اللغو مهما ظهر على أنه مثير أو محرك للوجدان(١٧٣).

وأخيرًا نجد "أوستن" Austin الذي أكد هو أيضًا على أهمية تحليل اللغة. فهو يؤكد في كتابه "كيف نفعل الأشياء بالكلمات؟" How to do Things with words? على أهمية التمييزات النحوية المركبة، فدراسة النحو تلعب دورًا هامًا في حل كثير من المعضلات الفلسفية. وقد أشار إلى حاجتنا إلى "علم لغة" يقوم مقام كثير مما يقوم به الفلاسفة التحليليين. فقد كان فيما يبدو يعتقد أن الوقت لم يحن بعد للتأمل في الفلسفة. فعلينا أولاً أن نكون على وعي كامل بقدر الامكان بكيف تعمل لغتنا قبل أن نقدم على محاولة حسم المعضلات الفلسفية.

فقد أراد "أوستن" أن يتجنب في علم اللغة ما كان يعتبره تجريدًا، أي النظر إلى اللغة كظاهرة منعزلة، أعني في حالة تجريد عن السياق الذي تقال فيه على الأشياء، فقد أراد أن تعود اللغة مرة ثانية إلى سياق السلوك الإنساني، ورأى ضرورة البدء من النظر إلى "الحديث" على أنه شيء "يؤديه" أو "يفعله" الناس في المواقف المعينة، فالحديث "فعل" أو "فاعلية" Activity، وهذه الفاعلية تتضمن أشخاص آخرين يتوجه إليهم المرء بالحديث، أي أن هناك "تفاعلاً بين الذوات" Inter-Subjectivity: فلا تبدأ دراسة اللغة من "التجريدات" التي تعد في نظر أوستن المرحلة الأخيرة من الدراسة، وإنما تبدأ من ظاهرة "عينية" Concret أعني من شيء "يؤدي" على نحو ما وهو ما وصفه "أوستن" بالعبارات الأدائية Performance فالعبارة التي تقول (أنا أعد ب) لا تستهدف تقرير واقعة ما إنما تلزم قائلها بتقديم ضمان من نوع ما(١٧٤).

فقد رفض "أوستن" فيما يرى "وارنوك" Warnoek الأسلوب الذي كان يتبعه بعض الفلاسفة في تناولهم القضايا بمعزل عن السياقات العملية، واعتبر هذا الأسلوب في الدراسة مصدرًا لكثير من المتاعب: فنحن إذا قمنا بتجريد الكلمات من السياق الذي ترد فيه وإذا نظرنا إليها في ذاتها ولحسابها الخاص فسوف تفقد جانبًا هامًا من قدرتها على أداء مهامها وتنعدم فيها إمكانية التوصل(١٧٥).

[٩,٣] ويعترف(١٧٦) "آير" بأن مستقبل التحليل اللغوي اصبح معلقًا بأبحاث عالم اللغة المعاصر "تشومسكي" Noam Chomsky الذي يحاول ـ فيما يرى ستراوسون(١٧٧) تقديم نظرية لغوية عامة ويؤكد "انتوني كوينتن" على ضرورة أن يضع علم "اللغويات" في اعتباره الاهتمام بظاهرة اللغة البشرية وهذا هو ما كان يستهدفه "تشومسكي" الذي يرى أن "النحو التقليدي" قد اقتصر على مجرد جمع قدر كبير من الملاحظات، واستخلاص كل ما يترتب عليها من نتائج دون أن ينجح في تجاوز هذه المرحلة الوصفية المتمثلة في عملية الملاحظة من جهة وعملية التصنيف من جهة أخرى. أما الخطوة الجريئة التي أخذ "تشومسكي" على عاتقه مهمة القيام بها فتتلخص في محاولة تحقيق طفرة ذات طابع كيفي، تكون هى الكفيلة بنقل "علم اللغة" من مرحلة "الوصف" إلى مرحلة "النظرية" و"التفسير".

ويفرق "تشومسكي" بين "الكفاية أو القدرة اللغوية" Competence وبين "الأداء أو الإنجاز اللغوي" Performance وتفترض الكفاية أو القدرة وجود نشاط إبداعي لدى الذات المتكلمة، وهو يرى أن ما أصبح يمثل ـ اليوم ـ النقطة المركزية التي تدور حولها كل الدراسات اللغوية الحالية إنما هو المظهر "الإبداعي" للغة، على مستوى الاستخدام الجاري الشائع. فإن كل الظواهر لتوحى بأن الذات المتكلمة تخترع لغتها ـ بوجه من الوجوه ـ كلما عمدت إلى التعبير عن نفسها، أو هى تعاود اكتشاف تلك اللغة كلما سمعت الآخرين من حولها يتكلمون بها، وكأنما هى قد تمثلت ـ في صميم جوهرها المفكر نظامًا متسقًا من القواعد أو مجموعة منتظمة من القوانين التكوينية التي تحدد بدورها ـ التفسير السيمانطيقي

"الدلالي" لطائفة غير محددة من العبارات الحقيقية، منطوقة كانت أم مسموعة، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن كل الظواهر توحى بأن الذات المتكلمة تملك ضربًا من "النحو التوليدي" Genetic Grammer الذي يسمح لها بابتكار لغتها الخاصة(١٧٩)

وبعبارة أخرى يرى "تشومسكى" أن ثمة استعدادات فطرية لا علاقة لها باللغة المحددة، وينحصر مضمون هذه الاستعدادات فيما يسميه "الكليات اللغوية" وهى خصائص مشتركة تتوفر لدى جميع اللغات الطبيعية، وليست المهمة الكبرى التي تقع على عاتق النظرية اللغوية سوى العمل على كشف تلك "الكليات" ووصفها.

ولا يكفي للباحث اللغوي أن يقوم بتحليل هذه العوامل المختلفة التي قد لا يدخل البعض منها ضمن نطاق "التحليل اللغوي"، وإنما لابد أن يضع "نموذجًا" للمقدرة اللغوية التي تكمن وراء كل "أداء" أو "إنجاز" لغوي حتى يكون في وسعه وصف عملية الأداء أو الانجاز اللغوي، وتظهر هنا مهمة "النحو التوليدي" باعتباره المرحلة الضرورية لتحقيق "نظرية في الأداء أو الإنجاز اللغوي" أعني إنشاء "نموذج" للمقدرة اللغوية، يكون بمثابة ضرب من "الآلية" أو "الميكانيزم"، ومن ثم وضع نظام أو "نسق" يسمح بتوليد كل العبارات الممكنة في اللغة(١٨٠).

وأما الهدف النهائي الذي يرمي إليه هذا "النحو التوليدي" فهو الوصول إلى "نحو كلي" شامل يضطلع بدراسة الشروط الواجب توافرها في سائر اللغات الطبيعية.

وبالرغم من أن "تشومسكي" وأنصاره الذين عرفوا بأصحاب "النظرية التحويلية في النحو"Transformational Theory of Grammer يتفقون مع "فتجنشتين" المتأخر في ضرورة الاهتمام باللغات الطبيعية أو اللغة العادية وطبيعتها ووظائفها وضرورتها لإدراك ما حولنا من أشياء ومعرفتنا للعالم. ويتفقون معه أيضًا في أن اللغة العادية صحيحة وأن ما يقال عن عيوبها وقصورها إنما هو جزء من طبيعتها ومظهر ضروري للتعبير اللغوي. إلا أنهم يرون قصور نظرية "فتجنشتين" في اللغة العادية لأنه يكتفي فقط بوصفها ووصف استخدام الناس للألفاظ والعبارات في حياتنا اليومية. و"الوصف" مرحلة أولى في تفسير طبيعة اللغة، لكن يجب إقامة نظرية لتفسير مصادر هذه اللغة وما فيها من عبارات وتركيبات وهنا نصل إلى الواقع

العميق أو التركيب العميق Depp Structure الكامن في العقل الإنساني بفطرته وهو الذي بدونه لا نفهم التركيب السطحي البادي Face Structre في أدائنا اللغوي(١٨٢).

لعلنا الآن في موقف يبرر لنا الزعم بأننا قد اعطينا قدر الامكان ــ ما يتعلق بالحركة التحليلية من حيث أصولها والاتجاهات التي سارت فيها. ولكن نود قبل أن ننهي بحثنا أن نقول كلمة.

ليس هناك شك في أن الفيلسوف المعاصر لا يمكنه اليوم، عندما يتعرض لمشكلة فلسفية، أن يتجاهل أهمية العوامل اللغوية التي تتعلق بمشكلته، فاللغة والفكر مرتبطان برباط لا تنفصم عراه، وذلك سواء انتهى البحث في اللغة إلى تحليل معضلات الفلسفة كما تمنى "فتجنشتين" أو إلى ميتافيزيقا موجهة باللغة كما تمنى "ستراوسون" و"جوستاف برجمان".

ومع ذلك فأننا لا نُجانب الصواب لو قلنا أن هذه الحركة في حصرها مهمة الفلسفة في هذا التحليل اللغوي قد أدت في كثير من الأحيان إلى ما وصفه "كارل بوبر" Popper باللفظية الفارغة(١٨٣) Empty Veblism ولعل هذا يذكرنا بقصة الشاب الصيني الذي ترك بلاده من أجل أن يتعلم على يد "جورج مور" لكنه صدم لأنه لم يجده يتحدث عن مشاكل الفلسفة التقليدية وإنما وحده "غارقًا" في تحليل عبارات اللغة الإنجليزية فعاد الشاب إلى بلاده وقد غمرته الحسرة دون أن يستفيد شيئًا سوى بعض قواعد النحو الإنجليزي.

وقد تطرف بعض التحليليين واللغويين في هذا إلى حد يبعث على الملل والضجر كما في حالة بعض فلاسفة "اوكسفورد". ولا نبالغ لو قلنا أن بعض أصحاب هذا التحليل قد تنبه إلى هذا المأزق الذي يواجه التحليل. وقد عبر "آير" عن هذا الموقف بوضوح حين صرح بأن مستقبل التحليل اللغوي "مظلم". وقدم بعضهم تنازلات كما عند "آير" نفسه فيما أعلنه من إمكانية "الميتافيزيقا التكوينية" وأيضًا "ستراوسون" و"ستيوارت هامبشاير" فيما قدماه من ميتافيزيقا وصفية.

وقد أدت ادعاءات التحليليين اللغويين والوضعيين المنطقيين وغلوهم في أهمية التحليل إلى إهمال المشاكل الفلسفية الكبرى، فقد أرادوا فلسفة بلا مشكلات

فانتهى بهم الأمر إلى مشكلات بلا فلسفة. ولا أجد في نهاية البحث ما أقوله إلا ما قاله "رسل": (إنني لم أشعر بأدنى تعاطف مع أولئك الذين يعتبرون اللغة مجالاً مكتفيًا بذاته، لأن الصفة الجوهرية للغة، هى أن لها معنى أي أنها مرتبطة بشيء آخر غيرها، وهذا الشيء ــ بوجه عام ــ ليس لغويًا)(١٨٥).

الهـوامـش

هوامش المقدمة:

1- Long M., The Spirit of Philosophy, W. W. Norton & Co. New York, 1953. PP. 27-28.

2- Ibid., P28.

3- Burrt, E. A., In Search Of Philosophical Understanding, George Allen $ Unwin, London, 1965, P.1.

٤- عزمـــي إسلام: لودفيج فتجنشتين، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (١٩)، دار المعارف، القاهرة، ص٣٢.

٥- هنـــتر مـــيد: الفلســفة أنواعهـــا ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٥م، ص٩.

6- Macinney, J. P., Structure of Modern Thought, Chatto & Windus, London.

٧- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م، ص٣.

٨- نفس المرجع، ص٢.

٩- نفس المرجع، ص٥ - ٦.

10- Russell, B., "Philosophy in the Twentieth Century" Sceptical Essays, Unwks, 1960, P.38.

هوامش الفصل الأول:

1- Russell, B., History of Western Philosophy, George Allen & Univin, London, 1971. P. 479.

2- Ibid., PP. 512 FF.

٣- انظر هذا الموضوع: راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمه (الجزء الثاني). وأنظر أيضًا:

Russell, History of Western Philosophy, P. 652 FF.

٤- قارن:

Bochenski, Contemporary European Philosophy.

٥- زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٢٢.

٦- نفس المرجع، ص٢٢ - ٢٣.

7- Russell, Philosophy in the Twentieth Century, PP.38-39.

٨- وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين، الترجمة العربية، ص

9- Bochenski, op. cit.

هوامش الفصل الثاني:

1- Popkin, R. H. & Stroll, A. Philosophy Made Simple, Doubleday & Company. & Company, U.S.A. 1956, P.172.

2- Ibid., P. 172.

3- Ibid., P. 172.

4- Ibid., P. 172.

5- Beck, R. N. Handbook in Social Philosophy, Macmillan Publishing Co. New York, 1979, P. 121.

6- Ibid., P. 122.

٧- ولـيم جـيمس: البراجماتـية، ترجمة محمد العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٦١-٦٣.

٨- نفس المصدر، ص ٦٣.

٩- نفس المصدر، ص ٦٤.

١٠- نفس المصدر، ص ٧٢.

11- Beck, op. Cit., P. 124.

12- Peterfreund, Sh. P. & Denisw, The C., Contemporary Philosophy and Its Origins, Affiliated East-West Press, New Delhi, 1968, P. 123 FF.

١٣- وليم جيمس، البراجماتية، الإهداء، ص١٣.

١٤- نفس المصدر، ص ٧٠.

١٥- نفس المصدر، ص ٧٠.

١٦- هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م، ١٦٣-١٦٤.

17- Russell, B., Our Knowledge of External World 2nd ed., Greorge Allen & Unwin, London, 1925, P.22.

18- Ibid., PP. 22-23.

19- Ibid., P. 25.

٢٠- بول موي: المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، ص ١٤.

21- James, W., Essays in Radical Empiricism Longmans, G. reem & Co. U.S.A., 1921, PP. 276-278.

٢٢- زكي نجيب محمود: برتراند رسل، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (٢)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٣٤.

٢٣- هنتر ميد، ص ٢٢٦.

٢٤- نفس المرجع، ص٢٢٦.

٢٥- وليم جيمس: البراجماتية، الترجمة العربية، ص ١٩٣-١٩٦.

٢٦- هنتر ميد، ص ١٥٢.

٢٧- الموسوعة الفلسفية المختصرة، مترجمة تحت إشراف زكي نجيب محمود، مادة (الحق).

٢٨- هنتر ميد، ص ١٥٣-١٥٤.

٢٩- نفس المصدر، ص ١٥٤-١٥٦.

٣٠- وليم جيمس: البراجماتية، ص ٦٦.

31- Peterfreund & Denise, op. Cit., P. 138.

٣٢- بول موي: المنطق ومناهج الحث، الترجمة العربية، ص ١٢.

٣٣- نفس المرجع، ص ١٢.

٣٤- نفس المرجع، ص ١٢- ١٣.

٣٥- نفس المرجع، ص ١٣.

٣٦- وليم جيمس: البراجماتية، ص ٢٦٢.

٣٧- وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين، الترجمة العربية، ص

٣٨- وليم جيمس: البراجماتية، ص ٢٣٦.

٣٩- نفس المرجع، ص ٦٩-٧٠.

٤٠- نفس المرجع، ص ٦٤.

٤١- نفس المرجع، ص ٢٤١.

٤٢- توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص٦٢ وما بعدها.

43- Popking & Stroll, op. Cit., P. 172.

٤٤- وليم جيمس: البراجماتية، ص ٢٣٦.

٤٥- نفس المرجع، ص ٧٢.

٤٦- محمود فهمي زيدان: وليم جيمس، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، ص ٦٤.

٤٧- زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٣٨.

٤٨- نفس المرجع، ص ٣٩.

٤٩- وليم جيمس: الراجماتية، ص ٩٦.

٥٠- نفس المرجع، ص ١٣٦.

٥١- زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٤٠.

٥٢- وليم جيمس: البراجماتية، ص ١٠٦.

٥٣- نفس المرجع، ص ٢٤٨.

54- Dewey, J., How we Think, Boston: Health, 1933, PP. 13-14.

٥٥- انظــر في هذا الموضوع: جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ترجمة زكي نجيب محمود، مقدمة الترجمة.

56- Beck, op. Cit., P. 173.

57- Ibid., PP. 173-174.

٥٨- انظر في ذلك: Bochenski, op. Cit., PP. 116-117.

59- Schiller, F. C. S., Formal Logic, Macmillan Co. New York, 1913, P. 97.

٦٠- محمــد مهران رشوان: مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م، ص ٤٢-٥٧.

٦١- راندال، ج.هـ، بوخلر، ج: مدخل الفلسفة، ترجمة، ملحم قربان، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٣م، ص ١٥٧-١٥٨.

٦٢- نفس المرجع، ص ١٥٨-١٥٩.

63- Bochenski, op. Cit., PP. 117-118.

٦٤- جــون لويــس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٨م، ص ١٩٥-١٩٦.

65- Russell B., History of Western Philosophy, PP. 780-781.

٦٦- هنتر ميد: الترجمة العربية، ص ٢٢٦-٢٢٧.

٦٧- نفس المرجع، ص ٢٢٧-٢٢٨.

٦٨- نفس المرجع، ص ٢٢٨.

٦٩- نفس المرجع، ص ٢٢٨.

70- Russell B., History of Western Philosophy, P. 781.

٧١- يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، ١٩٧٤م، ص ١٦٤-١٦٥.

٧٢- بول موي: الترجمة العربية، ص ١٥-١٦.

٧٣- نفس المرجع، ص ١٦.

٧٤- نفس المرجع، ص ١٦.

٧٥- جون لويس: ص ١٩٣.

76- Beck, op. Cit., PP. 175-176.

٧٧- جون لويس: ص ١٩٣.

٧٨- نفس المرجع، ص ١٩٤.

٧٩- بول موي: ص١٧. وانظر أيضًا: توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص٧٨.

80- Russell B., Philosophy in the Twentieth century, P. 44.

هوامش الفصل الثالث:

١- جان كانابا: الوجودية ليست فلسفة إنسانية، الترجمة العربية.

2- Bochenski, contemporary European Philosophy, P. 157.

٣- البير نصري نادر: الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها الاجتماعية.

٤- جـان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ١٦.

٥- زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٤٩١.

6- Roubiczek, P., Existentialism for and against, Cambridge Univers-ity press, P. 1.

7- Ibid., P. 2.

8- Ibid., PP. 2-3.

9- Ibid., PP 3-4.

١٠- انظر ذلك بالتفصيل كتاب:

S. P. Peterfreund & Th. C. DeniseL contemporary Philosophy and its Origins, PP. 183-189.

11- Bochinski. Op. Cit. PP. 157-158.

12- Ibid., P. 158.

13- Ibid., P. 158.

١٤- زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٤٥١.

١٥- نفس المرجع، ص ٤٨٢.

١٦- هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، الترجمة العربية، ص٤٠٧-٤٠٨.

17- Bochenski, P. 159.

18- Ibid., P. 160.

19- Roubiczek, op. Cit., PP. 10-11.

٢٠- سارتر، جان بول: الوجودية فلسفة إنسانية، الترجمة العربية.

٢١- ينبغي هنا أن نشير إلى أن هناك نوعين من الوجودية: الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، أو على حد تعبير سارتر: أن هناك المسيحيون والملحدون، ويمثل ياسبرز ومارسيل الوجودية المسيحية، ويمثل سارتر وتلاميذه (وربما هيدجر أيضًا) الوجودية الملحدة. إلا أن الوجودية الملحدة ــ لسوء الحظ ــ هى التي حظيت بالشهرة والانتشار، حتى كادت تطمس معالم ما يسمونه بالوجودية "المؤمنة". ونحن هنا سوف لا نميز في حديثنا بين هذين النوعين، ما دمنا نتحدث عن المبادئ العامة، وكذلك فإن الانتقادات التي سنوجهها إلى الوجودية فستشمل النوعين.

* Roubiczek, P. Existentialism, P. 9.

٢٢- سارتر: الوجودية فلسفة إنسانية، الترجمة العربية.

٢٣- محمود رجب: "سارتر فيلسوف الحرية والاغتراب"، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٢٥، القاهرة، ١٩٦٧، ص٤٥.

24- Roubiczek, op. Cit., P. 123.

٢٥- عن سارتر: الوجودية فلسفة إنسانية.

26- Roubiczek, op. Cit., P. 123.

٢٧- ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، لدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦م، ص٢٠١.

٢٨- محمود رجب: المقالة السابقة، ص٤٩.

٢٩- هذا النص نقله محمود رجب في مقاله السابق (ص٤٩-٥٠) عن كتاب هاينمان "الوجودية وأزمة العصر"، لندن، ص١١٣.

٣٠- نفس المرجع السابق، ص٥٠.

٣١-عـرض "هينترمـيد" في كتابه "الفلسفة أنواعها ومشكلاتها" هذا الموضوع بكثير من الوضوح والعمق. انظر ترجمته العربية، ص٤١٠-٤١٦.

٣٢- انظر في ذلك أيضًا:

٣٣- ريجيس جولفييه: المذاهب الوجودية، ص٣١٥.

٣٤- هذه النصوص مأخوذة عن : Roubiczek, P. 125.

35- Ibid., PP. 122-123.

36- Ibid., P. 123.

٣٧- هذا النص مأخوذ عن المصدر السابق، ص١٢٧.

٣٨- ألبير نصر نادر: الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها الاجتماعية.

هوامش الفصل الرابع:

١- زكريا إبراهيم:مشكلة البنية،مكتبة مصر،القاهرة، بدون تاريخ، ص٧-٨.

٢- جان ماري أوزياس: البنيوية، ترجمة ميخائيل مخول، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٢، ص١١.

٣- زكريا إبراهيم: مشكلة البنية، ص٣٣.

٤- نفس المرجع، ص٣٥-٣٦.

٥- زكريا إبراهيم: مشكلة البنية، ص٣٣.

٦- نفس المرجع، ص٣٥-٣٦.

7- Piage, J., Structuralism, Trans. By Ch. Maschelep, Routledge and Kigan Paul, London, 1973, P.5.

8- Ibid., P. 7.

9- Ibid., PP. 6-7.

10- Ibid., PP. 10-13.

11- Ibid., PP. 13-14.

١٢- زكريا إبراهيم: مشكلة البنية، ص٣٩.

١٣- نفس المرجع، ص٣٩-٤٠.

١٤- انظر ذلك كتاب سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٧٣م، ص١٣٧-١٣٩.

١٥- جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة الدكتور يحيى هويدي، والدكتور أنور عبد العزيز، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٧٥م، ص٢١٣.

١٦- زكريا إبراهيم: مشكلة البنية، ص٤٨.

١٧- جان لاكروا: ص٢١٣.

١٨- نفس المرجع، ص٢١٣. بول ريكورا: البنية والتفسير (مقال منشور في كتاب لوزياس السابق ذكره، ص٢٦٦).

١٩- جان لاكروا، ص٢١٣.

٢٠- زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص٤٩.

٢١- نفس المرجع، ص٥١-٥٢.

٢٢- عن "أوزياس" السابقة ذكره، ص١٧.

٢٣- نفس المرجع، ص١٨.

٢٤- زكريا إبراهيم: مشكلة البنية، ص٥٣.

٢٥- نفس المرجع، ص٨٠-٨١.

٢٦- انظر في ذلك: لاكروا، الترجمة العربية، ٢١٤-٢١٥، وقارن ذلك كتاب زكريا إبراهيم، ص٨٤ وما بعدها.

٢٧- انظر في ذلك: لاكروا، الترجمة العربية ص٢١٥ وما بعدها، وزكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص٨٨ وما بعدها.

٢٨- بول ريكور: البنية والتفسير، ص٢٣٨.

٢٩- انظر: كلود ليفي شتراوس يرد على الأسئلة، في كتاب أوزياس البنيوية، ص٢٨٥.

٣٠- لاكروا، الترجمة العربية، ص٢١٦.

٣١- ريكو بول، ص٢٥٣.

٣٢- نفس المرجع، ص٢١٦-٢١٧.

٣٣- كلود ليفي شتراوس يرد على بعض الأسئلة، ص٢٧٥.

٣٤- نفس المرجع، ص٣٠٠.

٣٥- زكريا إبراهيم: ص١١.

٣٦- نفس المرجع: ص١١.

٣٧- نفس المصدر، ص١٢-١٣.

٣٨- جان لاكروا: الترجمة العربية، ص٢١٨.

هوامش الفصل الخامس:

1- Warnock (G.J): English Philolsophy Since 1900, 2nd ed., Oxford University press, London, Oxford, New York, 1969 p. 111-112.

٢- هـناك جماعة أدبية وفنية يطلق عليها جماعة Bloomsbury وكان أفرادها يعيشون قريباً من العاصمة لندن. وكان من أفرادها "فرجينيا ولف" وشقيقتها "فانسيا بل"، وليون رودلف، "وكليف بل" و"روجوفراى". ويعترف كل هؤلاء بتأثرهم العميق بجورج مور في "أصول الأخلاق" Principia Ethica.

ونجد أيضا الكاتب الألماني "ليشتنبرج" Lichtenberg الذى يعترف بتأثره العميق برسالة "فتجنشتين المنطقية الفلسفية".

- New. Encyleopedia Americona Vol 4, p. 101.

3- White (Morton): The Age of Analysis (New York 1965) p. 3-7.

- white (Morton): Towards Renuion in Philosophy (New York 1980) p.7.

4- Enoch (Samual): A history of Philosophy Since Socrates to Sarter (Oxford, .976) p. 430.

- Urmson (J.O.): Philosophical Analysis (Oxford, At the Clarendon Press 1956) p. VIII, 1x.

- Ammerman (Robert R.): Classics of Analyical Philosophy. (ed Mc Grow Hill, Inc, 1965) p. 5.

- Hume (David): The National Characters of Nations, in Essays, Moral, Political and Literary (London, 1875).

- محمد مهران: فلسفة برتراند رسل (دار المعارف ١٩٧٩) ٩-٤٠.

5- Hamphire (Stiart): Changing Methods in Philosophy (Philosophy Vol 26-50, p. 142.

6- Magee (B.) Modern British Philosophy (Secker, Warburg, London 1971) p. 76.

٧- دكتور زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا (١٩٥٣) ص ٣٣.

٨- دكتور زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا ص ٣٤.

٩- دكتور زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية (القاهرة - الأنجلو المصرية ١٩٥٨) ص ١٤.

10- Urmson: Philosophical Analysis: Introduction.

- Magee (B.): Modern British Philosophy p. 202.

11- Magee (B): Ibid., p. 206-208.

١٢- دكتور عثمان أمين: "فلسفة اللغة العربية" (الدار المصرية للتأليف والترجمة سلسلة المكتبة الثقافية رقم ١٤٤، القاهرة ١٩٦٥).

١٣- زكـى نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا، ص ٣٢، زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ١٦.

١٤- دكـتور عزمى إسلام: فتجنشتين. (سلسلة نوابغ الفكر الغربى، ١٩، دار المعارف. مصر) ص ٥٩-٦٨.

١٥- دكتور زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ١٣-١٦.

- Broad (C.D): Critical and Speculative Philosophy in the MidCentury 1924-1925 Vol.I. P. 82-87. 98-97.

- O'Conner (D.J.O): A critical History of Wlstern Philosophy (The Free press New York, 1964) p. 31-32, 250, 343, 388.

١٦- فتجنشتين (لودفيج): رسالة منطقية فلسفية - ترجمة الدكتور/ عزمى إسلام (الأنجلو المصرية ١٩٦٨) ٤,٠٠٣.

- Wittgenstein (L.): Philosophical Investigations (Blackwell, Oxford, 1958) p. 299-293, 255, 115, 308.158.

- Urmson (J.O): Philosophyical Analysis p. 75-101, 141-145, 194-199.

- Passmore (J.A): A Hundred years of Philosophy (Benguin Book 1928) p. 366-368.

دكتور محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة (النهضة العربية. بيروت، ١٩٨٥).

١٧- ريشـنباخ (هانز): نشأة الفلسفة العلمية – ترجمة الدكتور فؤاد زكريا (القاهرة) دار الكتاب العربى، ١٩٦٨.

١٨- دكتور محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة، ص ٣٠، ٤٣.

١٩- فتجنشتين (لودفيج): رسالة منطقية فلسفية (٤,٠٠٣١).

20- Schilpp, (P.A): The Philosophy of G.E. Moore (3rd eel La Salle, Illinois 1968). Pp. 660-666.

٢١- ميـتس (رودلـف): الفلسـفة الإنجليزية فى مائة عام، ترجمة دكتور فؤاد زكريا (مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧ جزئين) الجزء الثانى، ص ١٤٤.

22- Russell (B.): My Philosophical Development (George Allen & Unwis, London, 1959). P. 1-2.

- Schilpp: The Philosophy of G.E. Moore Autobiogragy.

٢٣- دكتور زكى نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا، ص ٣.

24- Moore (G.E.): Principia Ethiea (Cambridge 1903) p. 3.

25- Schilpp. The Philosophy of G. E. Moore p. 6٤-69.

26- Magee (B.), Modern British Philosophy p.68-69.

27- Magee (B.): Ibid.

- O'Conner: Acritical History of Western Philosophy p. 550-551.

28- Moore. (G.E): Philosophical Studies (London, 1922) p. 283-289.

- Ewing (A.C): Idealism, A critical Survey. (London, Methuen, Co LTD, Barnes, Noble Book N.Y, 1970) 131-132.

29- Walsh (W.H): Metaphysics (London, 1970) p. 112-120.

30- Schilpp: The Philosophy of Bertrand Russell (Evansbon III 1946) p. 11-12.

31- Russell (B.): My Philosophical Development, p. 11-12.

32- Magee (B): Modern British Philosophy p. 116, 125, 126.

33- Jones (W.T): A History of Western Philosophy: The Twentieth Century to Witgenstein and Sastre. (Hartcourt Brace Jovanovich, 1975) p. 173.

34- Russell (B.): Mysticism and Logic (Doubllday, New York, 1957) p. 2.

35- Schilpp: The Philosophy of G. E. Moore p. 13,15.

36- Russell: Mysticism and Logic p. 2.

٣٧- د. محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، ص ١٠٠.

38- Moore (G.E): Principia Ethica p. 104, 117.

39- Moore (G.E): Phjlosphical Studies p. 209-210, 218.

40- Moore: Philosophical Studies p. 17-22 principia p. 78.

41- Moore: Principia p. 117.

42- Moore: Philosophical Studies p. 218.

43- Moore: Philosophical Papers (London, 1953) chop I.

- Lazelrowitz (Morris): Moore and Linguistic Philosophy (in G.E. Moore in Retrospect 1970) p. 109.

44- Lezerowity (Morris): Moorés paradoy in Schil pp. p. 389.

٤٥- د. محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، ص ١٥٣-١٥٤.

46- Moore: Philosophical Studies, p. 228.

47- Ayer (A): Russell and Moore. The Analytical Heritage. (London 1971) p. 178-180.

48- Moore: A Reply to my Critics (In Schilpp). 676.

49- Broad (C.D): Critical and Speculative Philosophy (Contemporary British philosophy 1924-1925 Vol I, p.51.

50- Langford (G.H): The Notion of Analysis in Mooré Philosophy (Schipp) p. 155.

51- Black (Max): Mind LII (1944), p. 263-264.

52- White (M.): Mind LIV (1945) p. 71, 352-361.

53- Schilpp: p. 660-666.

54- Moore: Philosophical Studies p. 17-24.

- Lazerowilz: Moore's paradox p. 389.

- Malcolm (N): Moore and Ordinary Language (in Schilpp) p. 355.

55- Moore: Some Main problems of Philosophy (London 1953), p. 24.

56- Moore: Schilp (Autobiography).

- Lazerowitz: Ibid. p. 384.

57- Bradley (F.H): The Principles of Loqic (London, 1922) p. 95.

٥٨- د. عــزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة - (وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠)، ص ٢٤٤، ٢٤٥.

59- Muirhead (J.H): Contemporary British Philosophy (ed. Macmillan New York, 1924) p. 379-380.

60- The Encyclopedia of Philosophy (ed. by paul Edward, Macmillan publishing Co, The Free Press, 1967) Vol I Art, Analysis (Philosophical) p. 369-396.

- دكتور محمد مهران : فلسفة برتراند رسل - (دار المعارف ١٩٧٩)، ص ٣١٩-٣٢١.

٦١- محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص ٣٣٢-٣٣٣.

62- Russell: My Philosophical Development. P. 54.

٦٣- دكتور محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص ٣٣٢.

٦٤- المرجع السابق، ص ٣٢٦، ٣٣٧.

٦٥- المرجع السابق، ص ٢٢١.

- Copleston (S.J) A History of Philosophy Vol, 8. Modern Philosophy (Beutham 1967) p. 322.

لعــل من الحقائق التى تسلفت الانتباه أن المنطق الرمزى لم يحظ، منذ "أصول الرياضــيات" لرســل وهوايــتهد إلا باهتمام محدود، دون أن يعني هذا أنه لم يظهر أعمال جيدة، باللغة الانجليزية، فى النظرية المنطقية. ولكن ما نريد الإشارة إليه هنا هــو أن اهتمام الفلاسفة قد تركز، بالأخرى، حول تحليل اللغة الجارية "جورج مور ومدرســة اكســفورد"، وأن الاهــتمام الكبــير بالمنطق الرمزى جاء من قبل كتاب أمريكييــن وبولنديــن، فلديــنا، علــى ســبيل المثال، "الفرد تارسكى" A. Tarski، و"جوتــنرج باتــزيج" G.Patzig مــن بولندا، ولدينا "ويلدر كواين" Willard quine و"جودمــان" Goodman. بــل أنــنا لا نجانــب الصواب لو قلنا أن منطق الفلاسفة الإنجليز بعد البرنكبيا، كما فى منطق آير Ayer على سبيل المثال، قد جاء أقل كثيرا فى صوريته من منطق "كواين" و"جودمان".

- O'Conner (D.J.O) A critical history of of Wesern Philosophy p. 508.

٦٦- دكتور محمد مهران: فى فلسفة الرياضيات (نهضة الشرق ١٩٨٦)، ص ٤.

- Copleston: ibid, p. 185-198.

٦٧- فتجنشتين (لودفيج): رسالة منطقية فلسفية – ترجمة الدكتور عزمى إسلام (القاهرة ١٩٦٨) – الفقرات: ٤,٤٦١ – ٤,٤٦١١ – ٤,٤٦٢.

٦٨- محمــد مهــران: فلسفة برتراند رسل، ص ١٩٦. انظر أيضاً: محمد ثابت الفندى: فلسفة الرياضة – (دار النهضة العربية، بيروت ١٩٦٩)، ص ١٤٣ – ١٤٤.

69- Copleston: Ahistory of Philosophy Vol 8 p. 197-200.

٧٠- محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص ٢٦٨.

٧١- عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٢٤٢.

٧٢- د. محمود زيدان: فى فلسفة اللغة، ص ٢١-٢٢.

73- Schilpp: The Philosophy of G.E. Moore p. 33.

- Encyclopedia of Philosophy Vol. 8 p. 329.

٧٤- عدا "الرسالة المنطقية الفلسفية" وبحث قصير عن "بعض الملاحظات عن الصورة المنطقية" Some Remarks on Logicol form فإن "فتجنشتين" لم ينشر في حياته شيئاً. أما عن الرسالة فربما يكون قد أوحى إلى فتجنشتين بهذا العنوان عنوان كتاب اسبنوزا رسالة لاهوتية سياسية" Tractatus Theologico-politicus. وإنه ليقال كذلك أن "جورج مور" هو الذى اقترح هذا العنوان للترجمة الإنجليزية لكتاب فتجنشتين.

ويقول "ماكس بلاك" (أظن أن كلمة Logico هنا قد جاءت لتصف كلمة Philosophicus بحيث يصبح معنى العنوان فى جملته "بحث فى نوع الفلسفة التى تستخدم المنطق أساساً لها. على أن المنطق فى هذا السياق هو المعنى الواسع الذى يشمل كل ما يندرج تحت معنى "الصياغات المنطقية".

- رسالة منطقية فلسفية: الترجمة العربية، ص ١٧٦.

75- Encyclopedia of Philosophy Vol, pp. 227.

٧٦- رسالة منطقية فلسفية الفقرات (٤,١١١ - ٤,١١٢ - ٤,٠٠٢ - ٤,٠٠٣)، ص ٩١، ٨٣.

٧٧- أخطأ "مورتن وايت" عندما عد فتجنشتين من أعضاء دائرة فيينا.

White: The Age of analysis p. 20.

٧٨- محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة: ص ٣٨.

٧٩- رسالة منطقية فلسفية: الترجمة العربية، ص ٦٧، ٦٩، ٧٠، ٨٤، انظر أيضاً:

- Urmson (J.O): Philosophical Anaylsis pp. 75-101, 141-145, 194-199.

- Passmore (J.A.): A Hundred years of Philosophy, pp. 356.

80- Gadamer (Hans - George): Truth and Method (New York: Crossroad 1985) p. 401.

81- Goodman (Nelson): Problems and Objects (Idniana polis: Bobbs - Merrill 1972) p. 31.

٨٢- رسالة منطقية فلسفية: الترجمة العربية، ص ١٠٤، ١٠٥، ١٤٢، ١٤٣، ١٥١.

٨٣- رسالة منطقية فلسفية: الترجمة العربية، ص ٧٠، ١١٢، ١٥٨.

٨٤- دكـتور زكـى نجيب محمود: ديفيد هيوم - (نوابغ الفكر الغربى ٧، دار المعارف ١٩٥٧)، ص ٦٧، ٧٣، ٧٥.

٨٥- رسالة منطقية فلسفية، ص ٣٩.

وانظر الفقرات (٥ - ٦,١٢٢ - ٤,٤٦١ - ٤,٤٦٢ - ٤,٤٦٣).

- Encyclopedia of Philosophy, Vol, 8. 33.

Passmore: A hyndred years of Philosophy, p. 366-368.

- Johes (W.T.): Ahistory of Philosophy 173.

٨٦- رسالة منطقية فلسفية، ص ١٦٠، ١٥٨.

87- Eneyclopedia of Philosophy Vol 8 p. 383.

88- ibid., p. 332-333.

٨٩- عزمى إسلام: لودفيج فتجنشتين، ص ٣٤.

90- Malcolm (N): Moore's paradox. In "Schilpp" p. 384.

- Lazerowitz (M.): Moore and Linguistic Philosophy in "Schilpp" p. 109-111.

- Hume (D.) A: Treatise of Human Nature BK I p t III, See II.

91- Hume: ibid.

92- Hume: ibid.

93- Russell (B.): A History of Western Philosophy (1947) p. 669.

94- Russull (B): ibid.

Lazerowitz: Moore's Paradox p. 389.

95- Lazerowitz: ibid, 371.

- Molcolm: Moore and Ordinary Language p. 366.

٩٦- عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١٠٧.

- محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة، ص ١٢١.

٩٧- عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١٢١، ١١٢.

٩٨- يعد "زكى نجيب محمود" أكبر معبر عن هذا الاتجاه الوضعى المنطقى فى بلادنا العربية. وهو يؤكد على هذا المعنى فى كثير من كتبه المبكرة وإن كان هذا لم يمنعه من التحفظ على موقفه هذا فيما بعد. ويعبر "زكى نجيب محمود" عن موقفه الوضعى بقوله:

"يعد ديفيد هيوم أبا لحركة فلسفية تعاصرنا اليوم ونعاصرها، وهى الحركة التى يطلق عليها اسم "الوضعية المنطقية" واسم "التجريبية" حينا آخر، وإلى هذه الحركة الفلسفية انتمى .. وهو يكثر من استخدام عبارات مثل "رائدنا الأول هيوم" "فرائدنا هيوم". ولكنه - مع ذلك يفرق بين اتجاهه الوضعى واتجاه هيوم التجريبى فنراه يقول "إلا أننا نحن التجريبيين العلميين المحدثين، إذا كنا على اتفاق مع رائدنا الأول فى الأصول، فإننا نختلف وإياه فى طريقة السير، وفى مجال النشاط، فبينما هو يحلل الفكر الإنسانى تحليلا "نفسيا" ترانا نحلله تحليلا منطقيا، ومن ثم تسمية مدرستنا المعاصرة بالوضعية المنطقية".

- زكى نجيب محمود:" ديفيد هيوم - (نوابغ الفكر العربى، دار المعارف، ١٩٥٧، ٧)، ص ٩، ١١، ١٢.

ويؤكد "زكى نجيب" هذا المعنى فى كتابه "المنطق الوضعى" فيقول أنه (لما كان المذهب الوضعة، هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواته، وطفقت انظر بمنظاره إلى شتى الدراسات فأمحو منها - لنفسى - ما تقتضين مبادئ المذهب أن أمحوه.

- زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى، جـ١ (الانجلو المصرية، ١٩٨١) مقدمة الطبعة الأولى.

٩٩- عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١٢٧، ١٢٨.

١٠٠- عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١١٢.

١٠١- عزمى إسلام: المرجع السابق، ص ١١٧.

يمكـن للقارئ أن يرجع إلى الفصل الذى كتبه R.W.Ashby "الوضعية المنطقية" فـى كـتاب D.J. O'connor الـذى عنوانه A Critical History of Western Philosophy.

وأيضا الفصلين اللذين كتبهما "جوستاف برجمان" Gustav Bergmann فى كتاب:

- Ferm (Vergilius): history of Philosophical Systems (A Littlefield Adams 1968).

١٠٢- عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١١٩.

103- Carnap (Rudolf): The Elimination of Metaophysics in (Logical positivism) (ed by Ayer: Free press, New York, 1959) p. 78-80.

١٠٤- قـارن قـول زكى نجيب محمود (كالهرة التى أكلت بنيها، جعلت الميتافيزيقا أول صيدى، جعلتها أول ما انظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية، لأجدها كلاما فارغاً لا يـرتفع إلى أن يكون كذبا، لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل، ولكن تدحضه التجربة، أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا: إن المزاحة مرتها خمالة أشـكار - رمـوز سـوداء تملأ الصفحات بغير مدلول - وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقى ليكشف عن هذه الحقيقة فيها.

ومـن النتائج الخطيرة التى ترتب على هذا التحليل المنطقى، حذف الميتافزيقا من ميدان العلوم لأنها بحكم تعريفها تتحدث عما ليس فى الطبيعة، إذ تتحدث عن شـىء بعد الطبيعة أو وراءها، ولكنه ليس جزءا من الطبيعة على كل حال، ولما كان محالا على إنسان أن يتصور صورة لما يستحيل بحكم تعريفه أن يكون جزءا مـن خـبرته - لأن خـبرة الإنسان محدودة بما فى الطبيعة من أشياء - كانت العـبارات الميتافيزيقية كلها مما يفقد شرط القضية، وهو إمكان أن يوصف الكلام بالصدق أو بالكذب.

إن الميتافيزيقا بحكم تعريفها تقول قضايا عن معان كلية ليست بذات أفراد فى

هـذا العالم – عالم الأشياء الجزئية، وإذن فهى تتحدث عن فئات فارغة، وبالتالى تسـتطيع أن تقـول عـن أى لفظـة مما يرد فى الميتافيزيقا ما شئت من صفات وخصائص، بل قل عن كل لفظة من تلك الألفاظ صفة ونقيضها، ولن تعدو حدود المنطق، فلعلك ترى بعد ذلك عبث المناقشة فى القضايا الميتافيزيقية.

زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى، جـ١، ص ٤١، ١٩٩.

" إن كـل عبارة ميتافيزيقية هى من أحد هذين النوعين. فهى أما مشتملة على كلمة أو كلمات لم يتفق الناس على أن يكون لها مدلول بين الأشياء المحسوسة، أو مشـتملة علـى كلمـة أو كلمات اتفق الناس على مدلولها لكنها وضعت فى غير السـياق الـذى يجعلها تفيد معناها، وإذا فالعبارة الميتافيزيقية فارغة من المعنى، وليس لنا يد من حذفها.

زكى نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا (النهضة المصرية، ١٩٥٣)، ص ٥.

١٠٥- يمـيز "بيرس" بين "المشكلات الحقيقية" و"المشكلات الزائفة" والأولى منها تحتمل الحل، إن لم يكن الآن، فقد يكون ذلك فى المستقبل المهم أن يكون الحل ممكنا. أما المشكلات الثانية فهى مشكلات يستحيل حلها، لأنها تحتوى على ألفاظ أو عبارات خالـية مـن المعـنى، "أى أنهـا لا ترسم سلوكا معينا". أو بمعنى آخر لا يكون موضوعها مما يدخل فى حدود الخبرة البشرية فعلا أو "إمكاناً".

فالمشكلات الزائفة عند "بيرس" هى التى تصاغ فى عبارات زائفة "خالية من المعـنى"، وهى التى لا تكون لها دلالة فى عالم الأشياء والمحسوسات. إن هدف البراجماتية – فيما يقول – "بيرس" هو إظهار أن كل قضية من قضايا الميتافيزيقا هـى إما خالية من المعنى أو أنها قضية مضللة، وبالتالى ينبغى استبعادها، بحيث لا يتـبقى فى الفلسفة إلا مجموعة من المشكلات التى يمكن البحث فيها باستخدام مناهج الملاحظة الخاصة بالعلوم الصادقة وبهذا المعنى تكون البراجماتية نوعا من الوضعية".

– عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ٩٨-٩٩.

- Ferm (Vergilius): History of Philosopohical Systems (Littelfiel Adams, Co, New Jersey, 1968), p. 389.

- Alston (W.P): Pramatism and Verifiability Theory of Meaning (Philosophical Studies Vol, 6. 1955).

106- Encyclopodia of Philosophy, Vol 8, p. 241-242.

108- Ayer (A.J): Language, Truth and Logic Dover New York, 2nd 1946, p. 51.

109- Ayer: ibid., p. 57.

110- Ayer: ibid., p. 35-38.

111- Encyclopedia of Philosophy Vol I p. 229-230.

112- Ayer: Language, Truth and Logic p. 35, 45,46.

113- Ayer: ibid., p. 115-116.

- Ogden (C.K), Richards (I.A.): TheMeaning of Meaning (kegar paul, London, 1923) p. 125.

١١٥- قارن: زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى، جـ١، ص ٤٠، ٤١.

ومن النتائج الخطيرة التى تترتب على التحليل المنطقى "حذف علم الأخلاق من ميدان العلوم، لو كان المراد به أن يبحث فيما يجب أن يكون عليه سلوك الإنسان، لأن "ما يجب" أن يكون ليس كائناً، بتعريف كلمة "يجب"، والعبارة التى تحتوى على كلمة "يجب" هى بمثابة الأمر الذى يأمرنا بفعل هذا أو بترك ذاك، وإذن فالعبارات الأخلاقية بهذا المعنى لا تصلح أن تكون قضايا، لأنها لا تصلح أن توصف بالصدق أو بالكذب، إذ هى لا تصور شيئاً واقعا، حتى تتمكن من المطابقة بين التصوير والواقع المصور.

وقل مثل ذلك فى علم الجمال، إذا أراد أن يبحث فى المعيار "الواجب" أن يتحقق وجوده، لا فى الأشياء الموجودة فعلا، بل قل مثل ذلك فى كل عبارة تعبر عن "قيمة" شيء ما فى نظر الإنسان، فإذا قلت عن شيء إنه أفضل من شيء آخر، أو أجمل منه، أو عن شيء إنه خير أو شر أو جميل أو قبيح، فليس قولى مما يجوز أن يكون قضية فى حكم المنطق، لأنه قول يعبر عن شعور ذاتى ولا

يصور شيئاً من عالم الواقع الذى يشترك فى ملاحظته أكثر من فرد واحد ..

فهذه العبارات يستحيل أن ترسم لنا صورة بحيث نستطيع أن نطابق بينها وبين الأصل المخبر عنه، لنرى إن كانت الصورة صادقة التصوير أو غير صادقة، فأمثال هذه العبارات خالية من المعنى، ولا تصلح أن تكون قضايا من الوجهة المنطقية، كقولى مثلاً "إن وزن الفضيلة ثلاثة أمتار".

وأيضاً "نحو فلسفة علمية" (الانجلو المصرية، ١٩٥٨)، ص ٣٥٩. (كشف التحليل المنطقى للأحكام الدالة على قيم أنها ليست من المعرفة إطلاقا، فضلا عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين).

انظر أيضا: صلاح قنصوة: نظرية القيمة فى الفكر المعاصر (دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٦)، ص ١٧-٣٢.

- Ayer: Language, Truth, and Logic p. 107-108.

١١٦- قارن "بيرس": إن العبارات الأخلاقية والجمالية والدينية، أعنى عبارات القيم والعلوم المعيارية كلما تعبر عن المشاعر والانفعالات، ومن ثم لا يمكن تناولها بالمناهج العلمية أو الرياضية وذلك لأن الإنسان الحكيم عندما يكون بصدد أمور جليلة فإنه يتبع حدسه وقلبه ولا يثق فى رأسه وفكره".

- Ferm: History of Philosophical Systems p. 389.

117- Ayer: Language, Truth and Logic p. 110-111.

١١٨- أهم مؤلفات "ستيفنسون":

- The Emotive Meaning of Ethical Terms (Mind 1937).
- Persuasive Definitions (mind 1938).
- Ethics and Language (yale U.P. New Haven, 1944).
- Facts and Values (yale: U.P. New Haven, 1963).
- Urmson (J.O): The Emotive Theory of Ethics (Hutchinson university Librry, 1968), p. 68,84.

١١٩- يعبر "شليك" عن مبدأ التحقق بقوله:

- The meaning of a proposition is the method of it's verification. "The Logic

وهو يرى أن كتاب "منطق الفيزياء الحديثة The Logic of Modern physics لمؤلفه P.W. Bridgman يعبر تعبيراً دقيقاً عن هذا المبدأ: فهو - في نظره - محاولة، جديرة بالإعجاب، لتنفيذ هذا البرنامج على كل تصورات الفيزياء".

- O, connor: Acritical History of western Philosophy, p. 497.

120- Schlick (M.): positivism and Realism in (logical positivism) p. 86.

- The Encyclopedia of Philosophy Vol, 7. p. 319, 311.

121- Carna p : (R) Testability and Meaning (Graduate Philosophy Club, yole University New Haven, 1950) p. 420-422, 425.

وقد ظهرت هذه المقالة أولا في دورية "فلسفة العلم"

- Philosophy of Science (Vol 3, 1936. pp. 419-471)

- O, Connor (J.O): Acritical History of Western Philosophy p. 499.

١٢٢- عزمي إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ٨٠، ١٤٣.

123- Ayer: Language, Truth and Logic p.9.

- Encyclopedia of Philosophy V 8 p. 241.

- O, Connor: Acritical History of Philosophy p. 499.

١٢٤- زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٩٦.

١٢٥- محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص ١٣٤.

قارن موقف "آير" بما يعترف به "زكي نجيب محمود": (لم تكن قد اتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي، ولبثت هذه الحالة مع كاتب هذه الصفحات أعواما. ثم أخذته في أعوامه الأخيرة "صحوة قلقة").

- تجديد الفكر العربى (دار الشروق. بيروت ١٩٧١)، ص ٥، ٦.

126- Ayer: Logical positivism p. 15-16.

127- Macdonald (G.F): Perception and Identity (ed: The Macmillan press LTD 1979). Pp. 262-276, pp. 325-333.

ويشبه هذا الكتاب مجموعة الكتب التى أصدرها "شليب" عن الفلاسفة الأحياء، فهو مجموعة من المقالات المهداة إلى "آير" وردود آير على أصحابها.

128- O'Connor: A critical History of Western Philosophy, p. 498.

129- O'Connor ibid., p. 499.

- محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة، ص ١٢٩ - ١٣٠.

- عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١٤٢-١٤٣.

١٣٠- انظر هامش رقم (١٥٠) و(١١٦).

١٣١- صلاح قنصوة: نظرية القيمة (دار الثقافة ١٩٨٦)، ص ٣٠.

١٣٢- محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة ص ١٣٠-١٣١.

- عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١٤٠-١٤١.

133- Popper (k.): The open Society and its enemies (Princeton university press 1971) Vol II p. 262-299, 355-356, 366.

انظر ما يقوله "كارل بوبر" فى نفس الكتاب P.13 (إنه بالقدر الذى تشير فيه العبارات العلمية إلى عالم الخبرة، فإنها يجب أن تقبل التكذيب أو الرفض refutable وإنها بالقدر الذى لا تقبل فيه التكذيب لا تشير إلى عالم الخبرة). وهذا يعنى إننا لا نحصل فى العلم على "برهان" (ما عدا فى الرياضيات والمنطق).

١٣٤- محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة، ص ١٣١.

- The Encyclopedia of Philosophy Vol 8, p. 245.

- Evans (J.L): On Meaning and Verification (Mind, Vol 62, 1953) pp. 1-19.

١٣٥- دكـــتور توفـــيق الطويل: أسس الفلسفة - (دار النهضة العربية - ١٩٦٧)، ص ٢٩٣.

حاول "جوستاف برجمان" Gustavl Bergman من خلال تأسيس لغة مثالية، أن يبحث عن إمكانية توضيح المسائل الميتافيزيقية على أما إما بيان أنها لا معنى لها بالفعل أو أنه يمكن حلها باستخدام لغة أكثر مثالية.

انظر مقالة:

- A Positivistic Metaphysics of Consciousness (Mind 54, 1945).

136- Barnes (W.H): Philsophical predicament (Oxford 1950) p. 29, 116, 117.

يشـــير "فريدريك كوبلستن" Frederick Copleston فى كتابه "تاريخ الفلسفة" إلـــى بعض المحاولات التى تستهدف التوفيق بين الاتجاهات التجريبية والوضعية مـــن ناحية وبين العقيدة والدين من جهة أخرى، ويضرب مثالاً على هذا محاولة Braithwaite. وذلـــك فـــى محاضـــراته الـــتى عنوانها "وجهة نظر تجريبية فى الاعتقاد الدينى"، ١٩٥٥.

- An Impiricist's View of the Nature of Religious Belief, (Cambridge, 1955).

- Copleston (F.): A History of Philosophy (Vol 8 part II 1967) p. 330.

١٣٧- يقول د. توفيق الطويل: (ومن يمعن النظر إلى الموضوعات التى تعالجها الفلسفة التحليلية لا تهزه مناقشتها التافهة التى لا تحمل، من الناحية الاجتماعية، معنى).

- دكتور توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص ٢٩٠.

ويؤكـــد د. عـــبد الرحمن بدوى هذا المعنى بقوله أن (رد الفلسفة إلى مجرد تحليل الألفاظ هو أمر لا يستطيع أن يقر به أحد من الفلاسفة ولا يمكن الفيلسوف أن ينزل بمهمة الفلسفة إلى هذا الدور التافه الطفيلى).

- دكتور عبد الرحمن بدوى: مدخل جديد إلى الفلسفة.

ويـــبلغ رد الفعـــل الانفعـــالى مداه فى نقد الدكتور "ثابت الفندى" فنراه يقول

(وهكذا اضمحل تصور الفلسفة عند هؤلاء التحليليين إلى حد أنها أصبحت طفيلية على العلم، والعلم نفسه غلى عن توضيحها. ورغم كل المحاولات السطحية لمدى ربع قرن من قبل الوضعية، لم تقم مثل هذه الفلسفة أبدا بينما على النقيض انتعشت الميتافيزيقا فى عصر هذه المدرسة الوضعية المريضة الحقودة، أن الأسف على استحالة الميتافيزيقا أصبح مستحيلاً ومن يفعل ذلك فكمن يأسف على تربيع الدائرة. ولم يعد أحد يقول اليوم مثل هذا الهراء: حقا أن هذه التيارات اللا فلسفية .. ليست لها أية نتيجة بناءة ومن ثم فلا تفضى إلى أية استنارة.

دكتور محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف – (دار النهضة العربية، بيروت – ١٩٧٤)، ص ٢٧٢، ٢٧٣.

قارن رأى الباحثة الأمريكية Marjorie, Grene حيث تقول (إن ما يسمى بالفلسفة الوضعية إنما يعبر تعبيرا واضحاً عن سوء فهم هذه الفلسفة المزعومة لاثنين من فلاسفة أوربا العظام، وأعنى بهما "جوتلوب فريجة" و"لودفيج فتجنشتين". فمن يقرأ مؤلفات هذين الفيلسوفين فى اللغة الألمانية – وهو ما لم يفعله أحد الفلاسفة الإنجليز والأمريكان – سوف يتبين بيسر كيف أساء هؤلاء الفلاسفة إلى هذين الفيلسوفين.

- Grene (Marjorie): Philosophy in and out of Europe (University of California press 1987) p.11, 15.

138- Macmurray (John): The Self. (New York: Harper, 1953) p. 28.

- Joad (G.E.M): Acritic of Logical Positivism (Chicago: Univeristy of Chicago 1950) p. 148.

- Magee (B.): Modern British Philosophy p. 8-15.

١٣٩- يتساءل فتجنشتين عن ماهو معنى كلمة "خمسة": إننا فى هذا السؤال لا نسأل عن شىء. فليس هناك شيء لنسأل عنه، إننا نسأل فقط عن كيف "تستخدم" كلمة "خمسة".

- Wittgenstein (L.): Philosophical Investigations (transtated by G.E.M. Anscombe, Oxford 1953) S1.

وهى ترجمة تتضمن النص الأصلى فى لغته الألمانية الذى كتبه فتجنشتين.

- Philosophical Untersuchungen.

١٤٠- "إن معنى كلمة ما هو استخدامها فى اللغة"

- Philosophical Investigations, S. 43.

"إن المـــرء لا يستطيع تخمين كيف تعمل كلمة ما. إن على المرء أن "ينظر" إلى استخدامها ويتعلم من هذا الاستخدام"..

- Philosophical Investigations S. 40.

١٤١- "إنـــه لمـــن الســـهل أن تتخـــيل لغة تتألف فقط من أوامر، أو لغة تتألف فقط من تساؤلات وتعبيرات للإجابات بنعم أو لا. وأيضا ما لا حصر له من لغات أخرى.

142- ibid., S. 19.

- Wittgenstein: ibid, S.109.

١٤٣- "لا تزعم أنه من الضرورى أن يكون ثمة شيء مشترك أو عام بين الألعاب وإلا مـــا أمكننا أن نصفها بأنها "ألعاب". إنما "انظر" و "شاهد" ما إذا كان هناك ما هو مشترك بينها جميعاً. وبعبارة أخرى "لا تتأمل" إنما "انظر" وشاهد. ibid S. 66.

إن فتجنشتين يؤكد هنا على أنه لا وجود لكيفية عامة أو مشتركة تجمع بين الألعاب المختلفة، إنما الموجود هو تماثلات أو تشابهات عائلية Family resemblence .

"إن نتـــيجة هذا النظر والمشاهدة" إننا نرى شبكة من التماثلات على قدر كبير من التعقيد، فهى متداخلة ومتقاطعة: وهى فى بعض الأحيان تماثلات فى التفاصيل.

- ibid, S. 66.

ويقـــول "ليس هناك تعبير أفضل من "التماثلات العائلية: ليعبر عن هذه التشابهات. وذلـــك لأن التماثلات المتعددة بين أفراد العائلة مثل البنية والملامح ولون العيون، والســـحنة والمزاج .. إلخ، توجد فى حالة تداخل وتقاطع على هذا النحو. ومن ثم فإن الألعاب تؤلف فيما بينها عائلة.

- ibid: S.67.

144- ibid: S. 67.

- محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة، ص ٥٤-٦٠.

١٤٥- "إن الفلسفة لا تتدخل فى الاستخدام الفعلى للغة. أن عملها - فى النهاية - هو الوصف فقط، فهى تترك كل شيء على حاله".

- ibid: S. 124.

١٤٦- "إن الفلسفة تضع كل شيء أمامنا، ولا تحاول أن تفسر أو تستدل. فطالما كان كل شيء معروض أمامنا، فليس هناك ما تفسره. فما هو مستور لا يستثير فينا الاهتمام".

- ibid: S. 126.

١٤٧- "إن الفلسفة تعالج المشكلة كما يعالج المرض"

- ibid: S. 255.

١٤٨- "عندما يستخدم الفلاسفة كلمة ما مثل المعرفة والوجود والموضوع والأنا والاسم، ويحاولون إدراك ماهيات هذه الأشياء، فإن عليهم أن يسألوا أنفسهم: هل تستخدم الكلمة على هذا النحو أم لا" "إن ما يفعله الفيلسوف هو إعادة الكلمات من استخدامها الميتافيزيقى إلى استخدامها الشائع".

149- ibid: S. 116.

150- ibid: S. 109.

151- ibid: S. 133.

152- ibid: S. 19,23.

١٥٣- محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة، ص ١١٢.

١٥٤- محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة، ص ١١٣.

١٥٥- محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة، ص ٥٨.

١٥٦- محمود فهمى زيدان: فى النفس والجسد (دار الجامعات المصرية - الاسكندرية - مصر)، ص ١٤٦.

١٥٧- محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص٢٦، ٢٨.

158- Hartnack (JustusL Wittgenstein and Modern Philosophy. (Truslated by Maurice Granston, University of No TRE DAML Press 1986) p. 143.

159- Hartnack: ibid, p. 144.

١٦٠- يطلــق "فتجنشــتين" على هذه النظرة اسم "النظرية الاسمية فى المعنى naming theory of Meaning ويرتد بها إلى القديس أوغسطين.

- Philosophical Investigations. S. 1,3,27.

ولكنـــنا قـــد لا نجانـــب الصواب قلنا أن أفلاطون كان هو أول من عبر عن هذه النظرية الاسمية فى المعنى. ولعل محاورته "كراتيلوس" Cralylus لأفلاطون هى من أول الأعمال الفلسفية اهتماماً بمشكلات اللغة والمعنى.

- O'connor: Acritical History. P. 31.

- محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة، ص ١٠٧.

161- Hartnack: Wittgnstein, p. 144.

162- Hartnack: ibid., p. 145.

163- Hartnack: ibid., p. 61,62.

164- Hartnack: ibid., p. 146.

165- The Encyclopedia of Philosophy Vol 1 p. 394. Art "British Philosophy"

166- The Encyclopedia of Philosophy Vol, p. 101.

- محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص ٣٧٦ ، ٣٧٧.

167- The Encyclopedia of plulosophy Vol p. 326 Art Wisdom.

168- Passmore (J.): A Hundered years of Philosophy p. 437.

- Ammerman: Classics of Analytic Philosophy 10, 11, 12.

- Magee (B): Modern British Philosophy p. 10.

169- Magee (B.) Modern British Philosophy p. 167.

Passmore (J.): A Hundered years of Philosophy p. 443.

170- Magee (B.) Modern British Philosophy p. 167.

يمكـن للقـارئ أن يرجع إلى: محمود فهمى زيدان: فى النفس والجسد. الفصل السـابع وهـو عن "الحياة النفسية والسلوك" ويعرض فيه لنظرية "رايل" السلوكية الفلسفية (ص ١٧١ - ١٨٠).

171- Magee: ibid.,p. 10.

- Passmore: ibid., p. 443.

- Ammerman: Classics of Analyticol Philosophy, p. 11-12.

172- Naess (Arne): Four Modern Philosophers (Translated by Alastair Hannay: The University of Chicago Press 1968) p. 60-61.

173- Magee (B.): Modern British Philosophy, p. 116, 125, 126.

174- Magee (B.): ibid., p. 94.

175- Magee (B.): ibid., p. 95.

- Ayer (A.): Logical Postivism p. 28.

176- Magee (B.): Modern British Philosophy, p. 65.

177- Magee (B.): ibid, p. 12-14.

178- Magee (B.): ibid, p. 128-129.

١٧٩- د. زكريا إبراهيم: مشكلة البنية - مكتبة مصر - القاهرة)، ص ٧٠، ٧٢.

١٨٠- زكريا إبراهيم: مشكلة البنية، ص ٧٤.

١٨١- زكريا إبراهيم: مشكلة البنية، ص ٧٥.

١٨٢- محمود فهمى زيدان: فى فلسفة اللغة، ص ١٤٦، ١٤٧. انظر الفصل السادس فى هذا الكتاب وهو يتناول نظرية تشوسكى بالتفصيل، ص ١٤١، ١٤٧.

183- Magee (B.): Modern British Philosophy, p. 79.

184- pap (A.): Elements of Analytiv Philosophy (Hafner publishing Company, N. 2. 1972) p. Viii.

- Joad (E.M.C: Guide To Philosophy (London: Victor Gollancz, 1936) p. 256.

- محمد مهران: فلسفة برتراند رسل، ص ١٥.

185- Russell: My Philosophical Development, p. 14.

فهرس الكتاب

هذا الكتاب

يضـــم هذا الكتــاب موضــــوعات عـديـــدة ، ومـــذاهب متعــددة ، تقـــدم في جمـــلتها صـــورة للفلســـفة المعاصـــرة ، حاولنا في بدايتـه تتبع نشـــأة الفلســـفة المعاصـــرة ، والظـروف التي أدت إلى قيام فلســـفة معاصـــرة، والثورة الحقيقية التي حدثت في الفكر الفلسـفي في القرن العشـرين .

وقـد حرص الكتاب على تقديم أكبر عـدد ممكن من الاتجاهـات والمــذاهب الفلسفية المعاصـرة ، مع وقفـات عند تقييمها لبيـان جوانب قوتهـا وضعـفها .

وسـيجـد القـارئ في هـذا الكـتاب الشـــرح الوافي والواضـح، كما يجـد الإجابات عن كثيــر من الأســئلة التي ربمــا تراوده عند سمــاع مصطلح الفلسـفة المعاصـرة .

الناشـر